School of Theology at Claremont
1001 1348514

The Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

Die Entstehung des Christentums von Albert Kalthoff

Neue Beiträge zum Christusproblem

GERMAN

LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.

Die Entstehung des Christentums

BR
165
K24

Die Entstehung des Christentums von Albert Kalthoff

Neue Beiträge zum Christusproblem

Verlegt bei Eugen Diederichs
Leipzig 1904

Theological Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Inhaltsverzeichnis

Noch einmal der historische Jesus 1
Die Vorgeschichte des Christentums im römischen Reich 26
Die Vorgeschichte des Christentums in der griechischen Philosophie 47
Die Vorgeschichte des Christentums im Judentum . . . 58
Die kommunistischen Klubs 79
Die Organisation der christlichen Gemeinde 91
Die christliche Kirche 119
Die Zukunftsperspektive des Christentums 142

Noch einmal der historische Jesus

In der Wissenschaft erscheint es zuweilen geraten, um bei einer verworrenen Frage einen Schritt vorwärts zu kommen, den Standort, von dem aus die Lösung einer Frage bis dahin vergeblich versucht worden, einmal vollständig zu ändern, und das seiner Auflösung sich so hartnäckig widersetzende Problem unter einem veränderten Gesichtswinkel zu betrachten. Von der Voraussetzung ausgehend, daß die Evangelienschriften des Neuen Testaments als literarische Quellen für die Lebensgeschichte eines historischen Individuums betrachtet werden müßten, hat sich die rationalistische Theologie in ein Labyrinth verrannt, aus dem es für sie keinen Ausweg mehr gibt. Auch in den Kreisen, die an dem Dogma von einem persönlichen Stifter des Christentums unentwegt festhalten, beginnt doch das Bewußtsein sich Bahn zu brechen, daß aus den Evangelien für die Lebensgeschichte dieses Religionsstifters keine Ausbeute zu holen ist. Auf einem in Dortmund abgehaltenen theologischen Diskussionsabende wurde, wie das kirchliche Monatsblatt für Rheinland und Westfalen meldet, ein Ausspruch von Professor Kähler in Halle, einem Vertreter der kirchlichen Orthodoxie, mitgeteilt, daß „wir kein einziges sicheres authentisches Wort Jesu besitzen". Und Professor Steck in Bern, ein Vertreter des kirchlichen Liberalismus, schildert in den Protestantischen Monatsheften 1903, März, den Stand der Dinge in Bezug auf die Evangelienfrage folgendermaßen: „In der Tat steht es so, daß nicht nur die evangelischen Wundergeschichten als Produkte der Sagenbildung oder symbolischer Dichtung in Anspruch genommen werden müssen, sondern auch der übrige, an sich unanstößige Inhalt der Evangelien, als mit jenem

A271

Elemente eng verwachsen, nicht als verbürgte Geschichte angesehen werden kann. Wer nur einigermaßen eingedrungen ist in diese Fragen und den Inhalt dieser merkwürdigen Schriften näher erforscht hat, wer namentlich in der verschiedenen Prägung, in der die einzelnen Evangelisten die Worte Jesu geben, den Einfluß ihrer Subjektivität deutlich erkannt hat, der muß längst aus dem Traume erwacht sein, daß hier genügend solider Boden für die Aufführung eines biographischen Baues zu finden sei. Auch die Gleichnisse und die Bergpredigt, wie überhaupt die Worte Jesu, zeigen sich durchsetzt von Elementen, die nur der Christologie der Gemeinde und nicht dem Selbstbewußtsein Jesu entsprungen sein können. Z. B. das bekannte Wort, das sonst dem Inhalte nach als ein echtes Herrnwort gelten könnte: „Will jemand mir nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“ (Matth. 16, 24, Mark. 8, 34, und Luk. 9, 23), kann doch in dieser Fassung unmöglich vor dem Kreuzestode Jesu gesprochen sein. So ist noch vieles in den Evangelien, das den Stempel des Gemeindebewußtseins deutlich zeigt und man muß, von ganz strengen Anforderungen ausgehend, wohl zu dem Urteil kommen, daß wir für kein einziges Wort der Evangelien die unumstößliche Gewißheit haben, es sei gerade so und nicht anders von Jesu selbst gesprochen worden.“

Zwischen diesen aus ganz verschiedenen kirchlichen Lagern stammenden Zeugnissen bewegen sich nun die vielen Kompromißversuche, die trotz des Zugeständnisses, daß die Quellen eigentlich eine Biographie Jesu nicht zulassen, doch an der Herstellung einer solchen sich abmühen.

Sollte da nicht der Verdacht gerechtfertigt sein, daß die Voraussetzung dieser Theologie eine falsche gewesen? Sollte nicht

der Versuch gemacht werden müssen, dem Problem von einer anderen Seite aus näher zu kommen?

Ich lasse deshalb die negative Seite der in dem Christusproblem beschlossen liegenden Frage, die Verneinung eines individualgeschichtlichen Anfangs des Christentums, jetzt so weit auf sich beruhen, als dieselbe nicht für die mit meinen Grundlinien einer Sozialtheologie unbekannten Leser zur Einleitung in die positiven Erörterungen dieser Schrift durchaus notwendig erscheint. Daß das Christentum als eine bestimmte Kulturerscheinung und Entwicklungsform des gesellschaftlichen Lebens nicht als das Werk eines individuellen Religionsstifters betrachtet, der Ursprung und das Wesen des Christentums also nicht in einem von der rationalistischen Theologie an den Anfang des Christentums gestellten „historischen Jesus" gesucht werden darf, steht für jeden, der mit den Methoden moderner Geschichtswissenschaft einigermaßen vertraut ist, so fest, daß es fast schon zu viel Mühe gewesen sein möchte, die ich in meiner ersten Broschüre über das Christusproblem und der daran sich anschließenden Polemik auf diese Seite der Sache verwandt habe.

Es gibt auch in der Wissenschaft eine Art Suggestion, durch welche gewisse Gedankenkomplexe ihr Dasein fristen und übertragen werden, sodaß auch die, welche die Dinge mit eigenen Augen zu betrachten meinen, doch nur durch die Brille anderer sehen und mit den Gedanken anderer denken. Aus der Einwirkung einer solchen Suggestion vermag ich mir allein den noch heute dauernden Fortbestand der Leben-Jesu-Literatur zu erklären. Wie diese Literatur ursprünglich entstanden ist, läßt sich leicht begreifen. Als die geistige Entwicklung der neuen Zeit einen Weg suchte aus der jenseitigen Welt der alten Metaphysik in die volle Wirklichkeit des Lebens, aus

der autoritativen, dem Menschen fremd und äußerlich gegenüberstehenden Wahrheit zur Autonomie des in sich selbst gefestigten Menschengeistes, wurde auch das theologische Denken in seiner alten Position erschüttert, es wurde gezwungen, entweder die gerade zur Verfügung stehenden Machtmittel anzuwenden, um sich in dieser Position zu behaupten, oder eine Revision seiner fundamentalsten Voraussetzungen vorzunehmen. In dieser Revision ist aber die Theologie infolge eines ihr einwohnenden Verhängnisses stecken geblieben, sie ist sich selbst nicht klar geworden weder über die Methode, die bei derselben angewendet, noch über das Ziel, das bei derselben verfolgt werden müßte. Man sah wohl ein, daß man das zwiespältige Weltbild in seiner platonisch-kirchlichen Naivetät nicht mehr festhalten konnte, hatte aber nicht den Mut und die Kraft, in einer einheitlich zu denkenden Welt mit dem Glauben sich zurecht zu finden. Man will wohl „frei" sein, frei von allerlei Dingen, die unbequem geworden sind, frei von Rom und seinen Priestern, frei auch von dem Buchstaben der protestantischen Lehrstatuten, aber zu einer positiven Freiheit, zu dem Bewußtsein des auch in der Gegenwart sich schaffenden und verjüngenden autonomen Lebens ist die Theologie, zumal die deutsche, noch nicht gekommen. Ja, die Theologie sucht von sich aus den Dualismus, der doch für das Weltleben überwunden ist, in der Wissenschaft festzuhalten, zu verewigen. Sie behauptet für sich ihr eigenes Separatgebiet und ihre eigene separate Arbeitsmethode neben der großen, nur dem Prinzip der Arbeitsteilung folgenden allgemeinen Wissenschaft. Sie hat noch jüngst in einem ihrer einflußreichsten Vertreter, Ad. Harnack, sich feierlich geweigert, Religionswissenschaft zu werden; das bedeutet aber nichts anderes, als daß die Theologie in Deutschland darauf verzichten soll, den For-

derungen und Gesetzen des wissenschaftlichen Denkens auch für ihr eigenstes Gebiet volle und allgemeine Gültigkeit zuzuerkennen. Damit ist aber die Geschichte der Leben-Jesu-Theologie schon angedeutet. Als es in der Entwicklung des modernen Geisteslebens nicht länger mehr anging, den Ursprung des Christentums in einer jenseitigen, dem platonisch-kirchlichen Ideenkreise angehörigen Welt festzuhalten, schien es selbstverständlich, daß aus dem Gottmenschen, auf den die Kirche ihren Ursprung zurückgeführt, aus dem Christus mit den beiden Naturen, der göttlichen und der menschlichen, ein einheitliches Individuum, ein natürliches Menschenkind werden müsse. So kam es weiter, daß die Wissenschaft sich darum bemühte, das Leben dieses Menschen Jesus zu beschreiben, zuerst in der Weise des alten Rationalismus, der die übernatürlichen Dinge, die die Bibel von diesem Jesus berichtete, ins Natürliche übersetzte, dann in der Weise der kritischen Theologie, die diese Erzählungen als spätere Umrankungen des natürlichen Lebensbildes Jesu betrachtete und demgemäß die Grenze zwischen dem wirklich Geschehenen und dem später Hinzugedichteten festzustellen suchte. Auf diese Weise glaubte die Theologie dem Bedürfnis der historischen Wissenschaft Genüge geleistet zu haben. Aber abgesehen von den inneren Schwierigkeiten, die sich bei den Darstellungen des Lebens Jesu ergaben, und die sich schließlich zu Unmöglichkeiten auswuchsen, geriet nun auch das Verlangen der Gegenwart nach geistiger Autonomie ebenso wie der eine große Zukunftsperspektive erschauende religiöse Genius in unlösbaren Konflikt mit diesem historischen Bedürfnis der Theologie. Die protestantische Theologie war und blieb ja bei ihrem Suchen nach dem historischen Jesus von dem Gedanken beherrscht, daß das Christentum in seinem Ursprunge etwas unbedingt Reines, Göttliches gewesen sei,

das auch in seiner menschlichen Erscheinungsform gegen alles übrige Leben sich abgehoben habe, und sich erst durch seine Geschichte mit denjenigen Bestandteilen vermischt habe, gegen die das entwickeltere Bewußtsein der Zeit auch innerhalb der Theologie Protest erheben mußte. Eine Theologie, welche da, wo die Geschichte einsetzt, sofort Abfall und Verfälschung von einem ursprünglich reinen Prinzip zu statuieren sich gezwungen sieht, wie neuerdings wieder die Theologie Ad. Harnacks getan, stellt sich aber außerhalb der Methode der allgemeinen historischen Wissenschaft, sie hebt sich selbst als Wissenschaft auf. Deshalb waren es nicht wissenschaftliche, sondern kirchlich-konfessionelle Gründe, von denen die Theologie beherrscht wurde, als sie aus dem Christusbilde der Vergangenheit alle Züge, die den Theologen des 19. Jahrhunderts unbequem geworden waren, zu entfernen und auf Rechnung späterer geschichtlicher Einflüsse zu setzen bemüht war. Dazu bedurfte es der Fiktion, daß in dem historischen Jesus ein absolutes Prinzip des Christentums, und, da das Christentum als absolute Religion betrachtet wurde, der Religion überhaupt gegeben sei, sodaß die Menschheit an ihm einen Maßstab besitze, um alle Erscheinungen des Lebens in ihrem religiösen und sittlichen Werte zu prüfen. An dieser Fiktion mußte aber die ganze liberale Theologie zuletzt scheitern. Einen Menschen, der irgendwo und irgendwann gelebt haben sollte, läßt das autonome Bewußtsein der Gegenwart nicht mehr als Norm seines eigenen Geisteslebens gelten. Damit ist aber auch das Interesse, welches hinter dem Suchen der Theologie nach einem historischen Jesus verborgen lag, aus dem Zeitbewußtsein verschwunden. Wenn der Theologie ihre Arbeit auch ebenso gelungen wäre, wie sie tatsächlich als mißlungen betrachtet werden muß, so würde kein modern denkender Mensch die weitere

Folgerung, auf die es der Theologie doch eigentlich ankommt, daß nämlich an diesem historischen Jesus die ganze kirchliche Entwickelung gemessen werden müsse, noch gelten lassen können. Es sind noch die letzten, in der übrigen Wissenschaft überwundenen Nachwirkungen naturrechtlicher Theorien und des Rousseau'schen Dogmas von einer Vollkommenheit, die den Ursprüngen des Lebens eingewohnt haben soll, wenn in der Theologie nach einer christlichen Urperson oder einem entsprechenden Urprinzip gesucht wird, um dann die Ideale, welche in der Entwickelungslinie des Lebens nur der Zukunft angehören können, an den Anfang der Geschichte zu setzen. Warum sollen die historischen Elemente, welche mit diesem historischen Jesus zusammengewirkt haben, um das geschichtliche Christentum zu schaffen, nicht als ebenso gut und ebenso wertvoll gelten wie die, welche der Person dieses Jesus entstammen? Warum sollen die Ströme, welche aus Rom und Hellas sich in das breite Bett der christlichen Kultur ergossen haben, unrein gewesen sein, und nur der eine, in Jerusalem entsprungene rein? Hatte doch schon der weitschauende Blick Zwinglis davor gewarnt, man solle nicht wähnen, der heilige Geist sei auf Palästina beschränkt gewesen. Wie kam die Theologie, die sich selbst als kritisch, als wissenschaftlich bezeichnete, dazu, unter allen Umständen einen geborenen Juden als den Träger und Schöpfer christlichen Geisteslebens haben und behalten zu wollen? — Für die Geschichtsforschung, welche nichts will, als wissenschaftliche Wahrheit erkennen, kann eine solche Bevorzugung eines einzelnen Bestandteils der christlichen Religion auf Kosten aller übrigen gar nicht in Frage kommen. Was sich in der Geschichte der Kirche einst zu behaupten und durchzusetzen vermocht hat, das ist für das Werden des Christentums gerade so notwendig gewesen wie dasjenige, was

die liberale Theologie heute als alleinseligmachend betrachtet. Die geschichtliche Wahrheit aber ist immer lehrreich, erhebend, auch wenn sie unseren beliebtesten Wertschätzungen widerspricht, wie der geschichtliche Irrtum immer gefährlich ist, weil er die Geschichte benutzt, um die eigenen Schätzungen mit der Vergangenheit zu stützen und das, was zeitgeschichtlich bedingt ist, als absolut, als ewig notwendig abzustempeln. So wird nun der eigentliche Grund, der das Mißgeschick der liberalen Theologie von Hause aus bestimmt hat, immer klarer: Diese Theologie hinkt auf zwei Seiten. Sie will wissenschaftlich sein und doch einem kirchlichen System dienen, sie will Geschichte erforschen, bei dieser Forschung aber diejenigen Fundamente der Überlieferung, welche der Kirche eine Reservatstellung im Leben sichern, unter keiner Bedingung angetastet wissen. Ihre Religion ist also nicht ein Glauben an die Wahrheit, sondern der Glaube an eine Kirche, an ihre eigene Kirche, ihre eigene Theologie. Wenn die Geschichtsforschung die Entstehungsgeschichte des Christentums nicht so lange als eine besondere Domäne der Theologie von der gesamten übrigen Geschichtsforschung ausgesondert und ihre Bearbeitung den Fachmännern der Kirche überlassen hätte, als wenn es zur Beurteilung der hier in Betracht kommenden Fragen einer ganz besonderen, von allen übrigen Wissensgebieten sich abhebenden, nur dem kirchlichen Theologen zugänglichen Begabung bedürfe, so würde die Welt mit der ganzen Leben-Jesu-Literatur längst fertig sein. Die Quellen, welche von dem Ursprung des Christentums Kunde geben, sind derart, daß es bei dem heutigen Stande der Geschichtsforschung keinem Historiker mehr einfallen würde, auf Grund derselben den Versuch zur Abfassung der Biographie eines historischen Jesus zu unternehmen. Es ist eben die theologische Suggestion, welche in

dem allgemeinen Zeitbewußtsein das Bild eines solchen Jesus noch fort erhält.

Die Lage der Dinge in dieser Quellenliteratur ist überaus einfach, sobald wir von den selbstgeschaffenen Verwickelungen der kritischen Theologie absehen. Der Christus, von dem die altchristlichen Schriften reden, ist durchweg nicht ein Mensch, sondern mindestens ein Übermensch, ja mehr als das, ein Gottessohn, ein Gottmensch. Und in diesem Christus ist das Göttliche nicht einfach zum Menschlichen hinzugefügt, wie der Rationalismus und nach ihm die liberale Theologie angenommen, es ist nicht eine in den reinen Strom menschlicher Geschichte hineingeflossene Trübung, sodaß man das Göttliche vom Menschlichen nur wieder abzuziehen brauchte, um das rein Historische zu erhalten. Das Göttliche ist in Christus stets und überall mit dem Menschlichen innerlich eins zu denken: von dem kirchlichen Gottmenschen führt eine gerade Linie rückwärts durch die Episteln und Evangelien des Neuen Testaments bis zur Danielapokalypse, in der die kirchliche Ausprägung des Christusbildes ihren Anfang genommen. Aber auf jedem einzelnen Punkte dieser Linie trägt der Christus auch übermenschliche Züge, nie und nirgends ist er das, was die kritische Theologie aus ihm hat machen wollen: ein bloßer, natürlicher Mensch, ein historisches Individuum. Um zunächst im Kreise der neutestamentlichen Evangelien zu bleiben, so ist für das vierte Evangelium Christus das Schöpferwort Gottes, das von Anfang bei Gott war und Gott war, das dann Fleisch wurde und unter den Menschen wohnte. Das Markusevangelium kündet seine Erzählung von vornherein an als das Evangelium von Christo, dem Sohne Gottes. Lukas will unter den ihm vorliegenden Überlieferungen eine gewissenhafte Auswahl treffen, um dem Theophilus,

für den er schreibt, einen gewissen Grund der Lehre zu geben. Das Ergebnis seiner Information über die Lehre beginnt dann mit der Verkündigung des Engels an Zacharias, die Geburt des Johannes betreffend, und Lukas läßt seinen Christus geboren werden unter historisch unmöglichen Umständen, bei Gelegenheit einer Volkszählung, die zu der Zeit, in die sie verlegt wird, gar nicht stattgefunden hat, und von der überhaupt Galiläa, wo doch Josef und Maria gelebt haben sollen, gar nicht betroffen werden konnte.[1]) Er läßt ihn geboren werden in einer unmöglichen Szenerie, unter einem geöffneten Himmel und dem Gesang von Engelchören, — schon Beweis genug, daß es sich bei der von dem Schriftsteller veranstalteten Prüfung der christlichen Überlieferungen keinesfalls um eine Prüfung im Sinne unserer historischen Kritik gehandelt haben kann. Matthäus legt auf die jungfräuliche Geburt des Christus das Hauptgewicht, er macht das neugeborene Kind sofort zum Mittelpunkt einer weltgeschichtlichen Huldigung und einer ebensolchen Verfolgung, und diese Geburtsgeschichten und Anfangsworte der Evangelien sind doch nur das Programm für alle weiteren Darstellungen der Christusgeschichte, sie schildern die Gesichtswinkel, unter denen dann das ganze Christusbild bis hin zum Tode, zur Auferstehung und Himmelfahrt dargestellt wird. Hinter diesen Erzählungen der Evangelien das Leben eines natürlichen, historischen Menschen zu suchen, würde heute ohne die Nachwirkungen der rationalistischen Theologie keinem Menschen mehr einfallen. Der Rationalismus aber mußte naturgemäß in dem Bestreben, ein historisches Individuum hinter den verschiedenen Darstellungen der Evangelien zu suchen, ausmünden, weil er dadurch im Kampfe mit dem kirchlichen Supranaturalismus sich selbst

1) B. Stade, Geschichte des Volkes Israel, Band 2, 511.

am sichersten glaubte behaupten zu können. Der Rationalismus sucht eben im alten Christentum sich selbst wieder. Er betrachtet seiner eigenen religiösen Auffassung entsprechend das Christentum als eine theologische Schule, braucht also auch für diese Schule einen Meister, einen Religionslehrer, den er dann als Religionsstifter behandelt. Aber der Kampf zwischen Rationalismus und Supranaturalismus hat für den heutigen Menschen nur noch ein historisches Interesse, er hat für die Wissenschaft keine Bedeutung mehr, seitdem die Wissenschaft die Gedankenwelt beider streitenden Parteien als Erscheinungsformen des in sich einheitlichen historischen Geschehens betrachten und würdigen gelernt hat. Und einen Religionslehrer, das Haupt einer theologischen Schule, wie der Rationalismus sich seinen Christus unter dem Namen eines Religionsstifters vorstellt, brauchen wir im Christentum um so weniger, je mehr wir im Christentum eine große weltgeschichtliche Entwickelungsform des gesamten menschlichen Kulturlebens, des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen, des religiösen und moralischen, des künstlerischen und wissenschaftlichen Lebens zu erkennen gelernt haben. Da kann das einzelne Individuum, heiße es, wie es wolle, nur in Frage kommen, sofern in ihm die treibenden Kräfte seiner Zeit sich verkörpern, ja selbst, wenn es sich beim Christentum um die Frage nach dem Haupte einer theologischen Schule handelte, würde für die historische Wissenschaft immer die Aufgabe bestehen bleiben, die Gedanken des Meisters aus dem Zusammenhange der Zeitgeschichte zu begreifen.

Die theologische Suggestion hat einen gewissen Rückhalt an der Tatsache, daß das Christusbild der Evangelien trotz seines wesentlich übermenschlichen Charakters einige ganz individuelle Züge an sich trägt. Es werden von ihm Worte

berichtet, in denen man fast die persönliche Bewegung des Herzens nachzittern hört, Erzählungen, in denen wir den Mann vor uns zu sehen meinen, von dem sie handeln. Aber diese Tatsache beweist doch nur, was kein Mensch je bestreiten wird, daß solche Worte und Erzählungen die Schöpfungen eines persönlichen Menschen sind, niemals sagt sie etwas darüber, wer dieser Mensch gewesen sei. Sobald einmal die altchristliche Literatur ihrem Christusbilde persönliche Züge lieh, war ja die größere oder geringere Intensität dieser Züge wesentlich eine Sache der schriftstellerischen Tendenz oder auch Geschicklichkeit. Es gibt in der Bibel Erzählungen, die noch weit mehr als die Christuserzählungen den Eindruck persönlicher Erlebnisse machen, während doch die Wissenschaft ganz bestimmt weiß, daß denselben keine historische Persönlichkeit zu Grunde liegt. Um nur zwei auch dem Laien bekannte Beispiele zu wählen, so sind doch wahrlich die Gestalten im Buche Ruth individuell bestimmt, und der Prophet Jonas trägt ein ganz und gar persönliches Gepräge. Doch hat es nie eine historische Ruth oder einen historischen Jonas, der diese Prophetengeschichte erlebt hätte, gegeben. Beide Erzählungen sind ganz und gar Erzeugnisse der religiösen Dichtung, sie stammen aus spätjüdischer Zeit und wollen dem immer ärger grassierenden jüdischen Chauvinismus den Gedanken der Humanität und der Internationalität einer prophetischen Weltanschauung gegenüberstellen. Dabei sind beide Erzählungen für die Christusgeschichten der Evangelien noch ganz besonders lehrreich. Das Buch Ruth zeigt, welcher historische Wert oder Unwert den Genealogien beizumessen ist, an welche die spätjüdische Literatur gelegentlich ihre Lehrerzählungen anknüpft. Das Buch Ruth projiziert ohne jedes historische Bedenken die Geschichte seiner Heldin in die Zeit

der Richter und fügt an seine moabitische Familiengeschichte den Stammbaum an, der in gerader Linie zum König David führen soll. Und die Jonasgeschichte wird in den Evangelien selbst als vorbildlich für die Christusgeschichte hingestellt, nicht nur, den Katakombenbildern entsprechend, in Bezug auf den Tod und die Auferstehung, sondern auch für das Leben und die Lehrtätigkeit Christi, insofern im ersten und dritten Evangelium die Wirksamkeit des zu den Niniviten gesandten Bußpredigers auf eine Stufe gestellt wird mit der Bußpredigt Christi an die Juden, nur daß das Los des Christus, der bei den Juden auf hartnäckigen Widerstand stößt, noch tragischer erscheint als das des Jonas, der selbst bei den Leuten aus Ninive noch Erfolg hat mit seiner Predigt. Wenn aber die Evangelien selber die Jesusgeschichte in Parallele setzen mit der des Jonas, warum sollen wir denn aus der einen Geschichte durchaus eine historische Persönlichkeit herauslesen müssen, während wir doch die andere ohne weiteres als eine freie Dichtung behandeln?

Noch bedenklicher sieht die Sache aus, wenn sich die Theologie für ihren historischen Jesus auf die Epistelliteratur, namentlich die paulinischen Briefe stützen will. Ob von den im Neuen Testament überlieferten Briefen auch nur eine Zeile von dem aus der Apostelgeschichte bekannten messianischen Wanderredner herrührt, erscheint aus gewichtigen Gründen, die erst später zur Erörterung kommen können, mehr als fraglich. Die Hartnäckigkeit, mit der die kritische historische Schule an der Abfassung der Briefe an die Galater, Römer und Korinther durch Paulus festhält, würde nicht lange mehr stand halten, wenn ihr nicht die Illusion, als ob diese Episteln der Hypothese von dem historischen Jesus einen Rückhalt böten, immer noch Nahrung zuführten. Während die kritische Theologie

meint, daß diese Briefe den historischen Jesus stützten, dürfte die Sache vielmehr so liegen, daß der historische Jesus die traditionelle Anschauung von den paulinischen Briefen stützt und deshalb einer unbefangenen historischen Würdigung dieser Literatur das Haupthindernis bereitet. Das läßt sich jetzt schon feststellen, daß, wenn die kritische Theologie mit ihren biographischen Maximen lediglich auf diese Epistelliteratur angewiesen wäre, in der Theologie sicher nie der Versuch, ein Leben Jesu zu schreiben, auch nur denkbar gewesen wäre. Dieser Christus der paulinischen Briefe ist noch weit weniger als der der Evangelien ein individueller Mensch. Er heißt: der Geist, der im Apostel offenbar gewordene Sohn Gottes, der andere Adam, der himmlische Mensch, das Haupt der Gemeinde, und was von diesem Christus scheinbar als historische Tatsache angeführt wird, das beschränkt sich auf den Tod und die Auferstehung. Aber der Tod dieses Christus ist nicht mehr ein natürliches Ereignis beim Lebensende eines Menschen, er ist etwas Metaphysisches, ein zwischen Himmel und Erde sich abspielender Prozeß, wie auch die Auferstehung gänzlich der Erdensphäre entrückt erscheint, sodaß die Frage, ob es sich bei der Auferstehung um die Wiederbelebung eines Scheintoten oder um das reelle Lebendigwerden eines Gestorbenen handelt, für die Epistelliteratur gar nicht in Betracht kommen könnte, und nur noch die Frage übrig bleibt, welchen Sinn die in den paulinischen Briefen mehrfach erwähnten Christusoffenbarungen als Begleiterscheinungen der im apostolischen Gemeindeleben periodisch sich einstellenden ekstatischen Zustände gehabt haben können. Wo aber in den paulinischen Briefen Worte und Gebote angeführt werden, die der Verfasser als „Worte des Herrn“, oder als „vom Herrn empfangen“ bezeichnet, wie die Anweisung über die Feier der

Eucharistie 1. Kor. 11, oder die Vorschriften über die Verehelichten 1. Kor. 7, sind es durchweg kanonische Regeln, die mit dieser Formel eingeführt werden, noch dazu solche, für welche sich entweder in den Christussprüchen der Evangelien gar kein Anhalt findet, oder welche doch von den Christussprüchen der Evangelien abweichen, während allgemeine ethische Gebote, wie das der Liebe als der Erfüllung des Gesetzes, oder der Feindesliebe, der Friedfertigkeit, die Warnung vor der Sorge, der Geldliebe u. A. durchaus nicht auf Jesusworte gegründet, sondern aus dem eigenen sittlichen Bewußtsein des Epistelschreibers gegeben werden. Also gerade diejenigen Gedanken, welche die protestantische Theologie als die eigentliche Domäne ihres historischen Jesus in Anspruch nimmt, erscheinen in der Epistelliteratur unabhängig von diesem Jesus, als eigene sittliche Ergüsse des apostolischen Gewissens, während christliche Gesellschaftsregeln, welche dieselbe Theologie als von der Geschichte überwunden betrachtet, direkt als Herrnregeln eingeführt werden. Der Christus der paulinischen Briefe kann deshalb vielmehr als eine Instanz gegen die kritische Theologie angerufen werden, als daß derselbe einen Beweis für den historischen Jesus im Sinne dieser Theologie abgäbe.

Aber gibt es denn nicht noch eine Profanliteratur, die doch in einzelnen Stellen Kunde von einem historischen Jesus zu geben scheint? Nun, selbst für die kritische Theologie ist die Ausbeute aus dieser Literatur immer mehr zusammengeschrumpft, sodaß als das Ergebnis dieser zuerst mit so großen Hoffnungen unternommenen Entdeckungsreisen in die altrömische Literatur festgestellt werden muß: der Rest ist Schweigen! Es ist klar, daß alle Schriftsteller, die von Christus reden zu einer Zeit, wo das Christentum selbst schon in die Geschichte einzugreifen angefangen hatte, also vom Anfang des

zweiten Jahrhunderts unsrer Zeitrechnung, vom Zeitalter Trajans an, nicht mehr als selbständige historische Zeugen in Betracht kommen können, weil sie ja eben schon aus der christlichen Überlieferung, in welcher Gestalt dieselbe nun gerade zu ihnen gedrungen sein mochte, geschöpft haben, sodaß es vollständig überflüssig ist, die einzelnen Zitate von Tacitus an einer Sichtung zu unterziehen. Der einzige, Josefus, der latinisierte Jude, könnte noch als Zeuge eines historischen Jesus in Betracht kommen, freilich nur in jener Stelle (Ant. 20, 9,1), wo von Jacobus, dem Bruder Jesu, des sogenannten Christus, die Rede ist, da eine andre Stelle (Ant. 18, 3,3), wo von dem Wundertäter und dem weisen Wahrheitslehrer Jesus gesprochen wird, ganz allgemein als ein Einschiebsel der späteren christlichen Zeit anerkannt ist. Aber auch gegen die Echtheit der in Frage kommenden Stelle ergeben sich gewichtige Bedenken. Daß Josefus der Sekte der Christen feindlich gegenübergestanden, wird durch das mehrfache Zeugnis des Origenes erhärtet. Wie sollte ein Jude, dem die Inanspruchnahme der Christuswürde durch einen Jesus so gut wie allen seinen Zeitgenossen als eine Gotteslästerung hätte erscheinen müssen, der noch dazu als ein halber Römer im Kaiser Domitian eine Art wirklichen Messias erblickte, es fertig gebracht haben, so objektiv von einem Jesus, der der Christus genannt worden sei, zu berichten! Redet doch Josefus in unverkennbarer Anspielung auf alle messianischen Praktiken seiner Zeit von „Verführern und Betrügern, die unter dem Schein göttlicher Begeisterung auf Neuerungen und Umwälzungen hinarbeiteten, das Volk zu Schwärmerei verleiteten und dasselbe in einsame Örter hinauslockten, wo ihnen Gott Wunderzeichen ihrer Befreiung erscheinen lassen werde.“ (Jüd. Krieg II, 13, 4). So haben namhafte Theologen, wie Credner, Schürer, auch dieser

Stelle des Josefus die Echtheit rundweg abgesprochen. Doch wenn nun wirklich diese Stelle dem Josefus zugeschrieben werden müßte, so wäre für die kritische Theologie damit doch nur der Faden eines Spinngewebes gewonnen, an den eine Menschengestalt gehängt werden sollte. So viele Christusprätendenten gab es zur Zeit des Josefus, bis tief in das zweite Jahrhundert hinein, daß von denselben vielfach nur noch summarische Kunde übrig geblieben ist. Da gibt es einen Judas von Galiläa, einen Theudas, einen namenlosen Ägypter, einen Samariter, einen Bar Kochba, — warum soll nicht auch ein Jesus unter denselben gewesen sein? Jesus war ja ein weitverbreiteter jüdischer Personenname, Joschua, Josua, der Retter. Wir kennen den Jesus, den Sohn des Sirach, den Verfasser einer Logiensammlung, dann einen Jesus, den Sohn des Schiach, einen Hohenpriester und Günstling des Achelaus, des Sohnes des großen Herodes, und aus Josefus noch fast ein Dutzend „Jesus". Und auf die Möglichkeit hin, daß Josefus in einer mehr als zweifelhaften Stelle von einem Jesus redet, der der Christus genannt worden sei, soll die Identität dieses Jesus mit demjenigen, von dem unsere Theologen eine Lebensbeschreibung geben wollen, vorausgesetzt werden! Es ist dem Bremer Gymnasialdirektor Professor Henke vorbehalten gewesen zu entdecken, daß man im römischen Reich schon unter Nero über die Christen, und namentlich über die Stiftung der Christengemeinde durch einen in Palästina gekreuzigten Juden offiziell ganz genaue Kenntnis gehabt habe, weil Tacitus für seine bekannte Notiz[1]), der Urheber des Christennamens sei unter Tiberius durch Pontius Pilatus mit dem Tode bestraft, sich nicht etwa auf die Überlieferung der Christen, sondern auf „die Urkunden und Akten in den staatlichen Archiven Roms ge-

1) Annalen 15, 44.

gründet habe".[1]) Wie groß hätten diese Archive wohl sein mögen, wenn in denselben Akten angelegt worden wären über jeden gekreuzigten Juden, wo Josefus[2]) schon von zweitausend redet, die Varus bei Gelegenheit einer Judenrevolte habe kreuzigen lassen! Derselbe Gymnasialprofessor will den historischen Jesus auch noch durch die Stelle Suetons retten, in der gemeldet wird, der Kaiser Claudius habe die Juden aus Rom vertrieben, weil Chrestos einen Aufruhr gemacht. Der Lateinlehrer meint, wenn hier nicht Chrestos für Christus zu lesen sei, so hätte Sueton von einem „gewissen" Chrestos schreiben müssen, weil im Lateinischen dieses Fürwort nur hätte fehlen dürfen, wenn es sich um eine allgemein bekannte Person handle. So wäre also nach Henke Christus, der kirchliche, biblische Christus, für Sueton „eine allgemein bekannte Person" gewesen! Und man denke sich diese sinnvolle Übersetzung! Sueton schreibt von einer Judenverfolgung in Rom unter Kaiser Claudius, für die Chrestos der Urheber gewesen ist. Das soll heißen: Claudius vertrieb die Christen aus Rom, die unruhig geworden waren auf Anstiften Christi — der schon unter Tiberius in Palästina gekreuzigt sein sollte! Zudem ist Christus ursprünglich gar nicht Personenname, sondern wie Messias, dessen lateinisch-griechische Übersetzung es ist, der religiöse Name für einen bestimmten Glaubensinhalt. Die individuelle Ausprägung, die dieses Wort im heutigen Bewußtsein besitzt, hat es erst in der Christengemeinde erhalten, denn selbst wenn ein historischer Jesus sich diesen Namen beigelegt haben sollte, würde dieser Jesus doch in die Christengemeinde einzurechnen sein. Deshalb aber gab es unabhängig von dem Glaubensinhalt der Christen gar keinen Christus, am wenigsten gab es einen solchen für einen Tacitus oder Sueton oder für

1) Protestantenblatt 1903 Nr. 20. 2) Jüd. Krieg I, 5, 2.

irgend einen andern Römer. Eine historische Persönlichkeit, von der diese Schriftsteller auf Grund selbständiger, von der christlichen Überlieferung unabhängiger Quellen Kunde hätten erhalten können, wäre ihnen niemals als Christus oder Messias, sondern immer unter ihrem Personennamen bekannt geworden. Chrestos aber, von dem Sueton schreibt, ist ein wirklicher Personenname. Ein revolutionärer Chrestos in Rom hat deshalb einen wirklich historischen Sinn. Ein revolutionärer Messias, noch dazu ein in Jerusalem gekreuzigter, hätte dagegen vollständig außerhalb des Gesichtskreises Suetons gelegen — sofern nicht eben Christen ihm diesen Namen gegeben. Von besonderem Interesse ist es zu ersehen, wie sich Gymnasialdirektor Henke, der von dem gemeinsamen Organ des Bremer und des Berliner Protestantenvereins offiziell mit der Rettung des historischen Jesus betraut worden, sich nun von seinem rationalistischen Standpunkte aus die Entstehung des Christentums erklärt, da diese Erklärung für das ganze liberale Christentum typisch ist. Der Verfasser schreibt: „Ich möchte die Leser, die der Arbeit des kritischen Geschichtsschreibers ferner stehen, einmal bitten, sich ein Bild, analog dem, das die Entstehung des Christentums aufweist, für unsere Zeit auszumalen. Es käme etwa folgendes dabei heraus:

Im preußischen „Galiäa der Heiden“ (vgl. Matth. 4, 15 mit Joh. 1, 46; 7, 41, 52), in der schönen Gegend um Stallupönen herum, wo sich „Wolf und Fuchs gute Nacht sagen“, in dem berüchtigten Verbannungsort liberal infizierter Beamter zur Zeit der Reaktion vor 50 Jahren, lebt, so nehmen wir an, ein kleiner Bauunternehmer, der den armen Bauern und Tagelöhnern seiner Heimat für wenig Geld ihre dürftigen Hütten herrichtet. Sein Sohn, ein Mann von eigentümlich ausgeprägter Religiosität, wird durch einen, in frommen Kreisen

Buße predigenden, älteren Vetter dazu angeregt, über die religiösen Zustände im römischen Reich deutscher Nation nachzudenken. Schließlich wird er sich des gewiß, es sei seine, von Gott ihm übertragene Lebensaufgabe, wahre Religiosität an die Stelle banausischen Kirchentums zu pflanzen. Der Vetter geht eines Tages über die russische Grenze, wird, weil er sich mißliebig über die sittlichen Zustände am Petersburger Hofe geäußert hat, nach Sibirien transportiert, wo er in einem Bergwerk den Mißhandlungen der Schergen des Knutenreiches unterliegt. Nun erachtet sein jüngerer Verwandter die Zeit für gekommen, daß er seinen Beruf antreten müsse. Er zieht im äußersten Ostpreußen auf dem Lande hin und her, hält Versammlungen ab, fesselt auch etwa ein Dutzend Anhänger inniger an seine Person, darunter einige Fischer vom Spirdingsee, einen früheren Unterbeamten vom Grenzzolldienst und andere. Aber kaum ein Jahr vergeht, da wird dem hochpreislichen Konsistorium das Treiben zu bunt. Als der Messias sich gelegentlich eines Festes nach Königsberg wagt, wird er auf Requisition des Konsistoriums verhaftet und kommt in der Hauptstadt Königsberg auf irgend eine Weise um. Seine näheren Anhänger zerstreuen sich, die Mehrzahl von ihnen ist bald verschollen. Einige aber, die Fischer vom Spirdingsee und ein Bruder des Verstorbenen, der früher gleich allen Verwandten das Treiben des Messias für Überspanntheit gehalten hat, jetzt aber gläubig geworden ist, siedeln nach Königsberg über. In dieser geistig regsamen Stadt, der Geburtsstätte der „Kritik der reinen Vernunft", aber auch eines engherzigen Muckertums, gelingt es ihnen, eine Gemeinde der Messianer zu gründen, deren Mitglieder mit sehr wenigen Ausnahmen Fabrikarbeiter, Handwerksgesellen, Fischer, Schiffer, Dienstmädchen usw. sind. Bei dem Riesenverkehr unserer Zeit, der die Menschen unauf-

hörlich durcheinander wirbelt, wird der neue Glaube bald auch weithin in andere Städte Europas getragen, wobei besonders ein wandernder Tuchmachergeselle, ein aus orthodoxen Kreisen hervorgegangener, sehr eigentümlicher Mann, sich verdient macht. Aber es vergehen mehr als dreißig Jahre nach dem Tode des Messias, ehe eine zweite, große und bedeutsame Gemeinde in der Weltmetropole New York sich bemerkbar macht, an deren Gründung wohl Auswanderer aus Ostpreußen besonders beteiligt gewesen sind.

Ich brauche die Parallele nicht weiter auszuspinnen. Denn es ist ja nicht meine Aufgabe, zu zeigen, wie aus dieser kleinen, lokalen Bewegung eine weltbewegende Macht werden könnte. Es kommt uns ja nur darauf an, uns klar zu machen, was denn wohl heutzutage von dieser ganzen Begebenheit in die Öffentlichkeit dringen würde? Von dem in Rußland beseitigten Vetter nehmen die Presse und vielleicht auch hier und da ein Schriftsteller Notiz, weil der russische Despotismus zuweilen ein Gegenstand der Kritik in der Presse ist und der Vetter sich an Sr. Majestät selbst vergangen hat, gerade so, wie Philo und Josefus von Johannes Baptista, dem Majestätsbeleidiger des sauberen Antipas, etwas zu erzählen wissen. Alles aber, was den Messias angeht, könnte ganz unbekannt bleiben. Eine polizeiliche Notiz in einem Kreisblättchen und die Polizei- und Gerichtsakten in Königsberg wären wahrscheinlich die einzigen „Quellen", die von der Bewegung durch Druck und Schrift etwas bekundeten. Wie sollte auch die Presse Interesse, Zeit, Papier für so bedeutungslose Ereignisse — religiöse Wunderlichkeiten nach ihrem Urteil — übrig haben, da sie sich täglich mit der Berichterstattung über wirklich bedeutungsvolle Weltbegebenheiten abzumühen hat, endlose Heer- und Flottenvermehrungen, Chinaexpeditionen, Kolonialpolitik,

Liebesgaben an Agrarier, Schnapsbrenner und Dampfergesellschaften, Lebensmittelzölle, Grenzsperren, Handelsverträge, Theaterzensur, die alljährlich wiederkehrende große Reichsanleihe, Absetzung unruhiger Köpfe unter der niederen Priesterschaft, Kanossamärsche zu Sr. Heiligkeit, dem römischen Hohenpriester, usw. usw. Erst wenn nach 30 bis 40 Jahren etwa der fanatisierte Pöbel in New York einem großen Teil der dortigen Messiasgemeinde ein grausames Blutbad bereitete, weil er gleich der Obrigkeit die Messianer für mordgierige Anarchisten hielte, und dies Ereignis hinterher einen großen Historiker, der Zeitgeschichte schriebe, veranlaßte, nachzuforschen, wer denn eigentlich diese vielverlästerten Menschen seien, dann könnte sich in seinem Werke vielleicht eine Notiz finden, ähnlich der, die Tacitus von den Christen gibt, wo er von der Neronischen Metzelei erzählt." — Es wäre verständlich gewesen, wenn die kirchliche Orthodoxie nach diesen Ausführungen geurteilt hätte, daß hier eine Parodie auf die Entstehung des Christentums geliefert worden sei. Statt dessen wurde auch von dieser Seite im Bremer Kirchenblatt dem Verfasser für seine rettende Tat ein öffentlicher Dank votiert, und es war fast komisch, wie in dem Dogma von dem historischen Jesus die entgegengesetzten kirchlichen Richtungen einmütig zusammenstanden, ohne zu ahnen, daß gerade derjenige Jesus, dessen historische Existenz auf der einen Seite mit aller Leidenschaft behauptet wird, von der anderen Seite ebenso energisch als unhistorisch verneint wird. Ein Gottessohn, der von einer Jungfrau geborene Herr der Welt, der nach seinem Tode auferstanden ist —, und der revolutionär infizierte Sohn des Stallupöner kleinen Bauunternehmers, — das sind doch wohl zwei so grundverschiedene Wesen, daß wenn der eine der historische Christus gewesen sein soll, der andere es unmöglich gewesen sein kann.

Es handelt sich bei der Frage des historischen Jesus zudem gar nicht um die Frage, ob einmal ein Jesus gelebt habe, der in der großen messianischen Flut als Christusprätendent aufgetreten sei, sondern um die Frage, ob dieser Jesus seinen historischen Charakter noch in den Evangelien des Neuen Testaments erkennen lasse, und ob er als Religionsstifter an den Anfang des Christentums zu setzen sei.

Wenn die ganze alte Kirche, einschließlich der Literatur des Neuen Testaments, einen menschlichen Religionsstifter schlechterdings ablehnt, wie darf unsere Theologie dieser Literatur insinuieren, sie habe, wenn auch mit überraschend großem Mißgeschick, gerade von einem solchen Religionsstifter ihren Lesern erzählen wollen? Wenn wirklich ein christlicher Jesus unter den führenden Geistern des werdenden Christentums gewesen sein möchte, so hätte er sein Christsein gar nicht anders bekunden können als dadurch, daß er mit seiner Person völlig aufgegangen wäre in das christliche Gemeindeleben. Er hätte — eben als Christ —, wohl sagen können: ihr sollt niemand Meister nennen auf Erden (Matth. 23, 8), aber er hätte niemals, ohne das eigentliche christliche Lebensprinzip radikal zu verleugnen, hinzufügen können: Einer ist euer Meister und das bin ich, Christus! Wenn Christus als der Eine Meister jede irdische, menschliche Meisterschaft in der Gemeinde ausschließen sollte, so konnte der Eine eben nur einen überirdischen Meister, das in der Gemeinde selber lebendige messianische Bewußtsein bedeuten.

Wenn nur die liberale Theologie die Gedanken ihres Tübinger Meisters weitergeführt hätte, so wäre sie niemals in den Irrgängen der Leben-Jesu-Forschung stecken geblieben. Ferd. Baur betrachtet freilich das Christentum noch wesentlich von theologischen Gesichtspunkten. Er steckt mit dem einen Fuß noch

in der rationalistischen Vorstellung, als ob das Christentum eine theologische Schule darstelle, und die ältesten Christen deshalb in rationalistischem Sinne als Jünger, das heißt als Schüler eines seine Lehre mitteilenden Schulhauptes betrachtet werden müßten. Aber er spricht es ebenso offen aus (Kirchengeschichte 1, 40), daß nicht die Lehre des Meisters, sondern der Glaube der Jünger an den Auferstandenen, also der urchristliche Messianismus als Voraussetzung für die ganze Geschichte des Christentums gelten müsse. Als echter Schüler Hegels weiß er noch nichts von dem Kultus des Individuums, den die liberale Theologie nachher mit ihrem historischen Jesus getrieben. Das Christentum ist ihm wesentlich eine Entwicklungsform der religiösen Idee, jenes religiösen Universalismus, bei dem das messianische Judentum mit den Tendenzen der römischen Politik und den Ideen der griechischen Philosophie sich zusammenschließt. Er sagt (Kirchengeschichte 1, 5): „Die Hauptsache ist, daß das Christentum diese allgemeine Form des religiösen Bewußtseins, die es ist, nicht sein könnte, wenn nicht die ganze Entwicklung der Weltgeschichte bis auf die Zeit des Christentums, die allgemeine geistige Bildung, die durch die Griechen das Gemeingut der Völker wurde, die die Völker vereinigende Herrschaft der Römer, mit allen ihren politischen Institutionen und der auf ihnen beruhenden allgemeinen Zivilisation, die Schranken des Nationalbewußtseins durchbrochen und so vieles aufgehoben hätte, was die Völker in ihren gegenseitigen Verhältnissen nicht bloß äußerlich, sondern weit mehr innerlich von einander trennte. Der Universalismus des Christentums hätte nie in das allgemeine Bewußtsein der Völker übergehen können, wenn er nicht den politischen Universalismus zu seiner Vorstufe gehabt hätte, er ist selbst wesentlich dieselbe allgemeine Form des Bewußt-

seins, zu welcher die Entwicklung der Menschheit bis auf die Zeit der Erscheinung des Christentums schon vorgeschritten war." —

Ist aber das Christentum, selbst vom theologischen Standpunkte aus, nur die religiöse Zusammenfassung der die geschichtliche Entwicklung der Zeit beherrschenden Faktoren, was soll dann für die Geschichtswissenschaft noch ein historischer Jesus! Auch wenn wir literarisch von ihm Kunde hätten, und seine Existenz noch so sicher bezeugt wäre, würde er doch die historische Notwendigkeit des Christentums nicht verständlich machen. Er würde als Individuum doch nur eingegliedert werden müssen in die historischen Lebensbedingungen, aus denen das Christentum hervorgegangen ist, er wäre, soweit das von einer einzelnen Persönlichkeit überhaupt gelten kann, neben vielen anderen ein Mitarbeiter an dem großen Bildungswerke der Zeit, keinesfalls der einzige Schöpfer seines Planes, oder der die Ausführung desselben leitende oberste Baumeister.

Wer den Gedanken der historischen Entwicklung erfaßt hat, der ist nicht mehr im stande, die Perioden der Weltgeschichte nach dem kirchlichen Kalender abzugrenzen, der lächelt über die Naivetät, als ob mit einem bestimmten, wenn auch nicht ganz genau auszurechnenden Glockenschlage die christliche Ära ihren Anfang genommen hätte, und der Kultus der Jahreszahlen, der heute noch vielfach Geschichtsunterricht genannt wird, hat für ihn jeglichen Reiz verloren. Und wer soziologisch denken gelernt hat und mit allen den Übergängen, Umbildungen, Rückbildungen rechnet, die bei der Entstehung neuer Gesellschaftsformen in Betracht kommen, dem ist die Vorstellung, daß ein plötzlich zumist Chrentum bekehrter Paulus innerhalb eines Zeitraums von etwa zwanzig Jahren Kleinasien und die Balkanhalbinsel durch die Predigt, daß ein bis

dahin in diesen Gegenden ganz unbekannter Jesus der Christus sei, mit christlichen Gesellschaftsbildungen durchsetzt habe, eine solche Ungeheuerlichkeit, daß alle Mirakel der Kirche dagegen als ein Kinderspiel erscheinen müssen.

Deshalb müssen die Faktoren, welche auf das Christentum hingewirkt haben, ganz anders gewertet werden, als es die individualistische Geschichtsauffassung bisher getan. Die Vorgeschichte des Christentums ist selbst schon ein wesentlicher Bestandteil des Christentums, wie auch die Vorgeschichte des Individuums biologisch schon zu seiner Geschichte gerechnet werden muß, und die alten Kirchenväter, welche den präexistenten Christus in den Aeonen vor seiner Geburt die Weltgeschichte schaffen ließen, dachten in der Weise ihrer Theologie noch historischer als die Verherrlicher des Augenblicks, die die Entstehung des Christentums auf Stunde und Minute meinen ausrechnen zu müssen. Für den Wert der Ideen, der religiösen wie der ethischen, bedeutet es aber ein viel gewichtigeres Argument, wenn sie aus dem organischen Entwicklungsgange einer Kultur als naturnotwendige Bildungsprodukte begriffen, als wenn sie nur auf zwei Augen gestellt und, wie es in der individualistischen Geschichtsauffassung geschieht, als private Einfälle genialer Persönlichkeiten betrachtet werden.

Die Vorgeschichte des Christentums im römischen Reich

Die wirtschaftliche Physiognomie des römischen Reiches ist in der Hauptsache die eines agrarischen Kapitalismus, mit der Tendenz, aus einer ursprünglich rein agrarischen Wirtschaftsperiode in eine rein kapita-

listische überzugehen. Als in der dem Servius Tullius zugeschriebenen Verfassung der Stadtstaat an die Stelle der älteren hauswirtschaftlichen Sippenverbände getreten war, blieb doch das Schwergewicht des wirtschaftlichen Lebens und damit das Zentrum der politischen Macht beim Grundbesitz, während die in Rom ansässigen Handwerker, als die Angehörigen der letzten Klasse, zu politischer Ohnmacht verurteilt waren. Gegenüber den ziemlich konstant gebliebenen 4 städtischen Tribus sind die ländlichen vom 5ten bis 3ten Jahrhundert auf 31 gestiegen, und innerhalb dieser bäuerlichen Tribus hat sich die Differenzierung vollzogen, welche den Grundbesitz zu dem allmächtigen, die gesamte wirtschaftliche Entwicklung Roms beherrschenden Faktor machen mußte. Bei jeder neuen Eroberung impft Rom dem eroberten Lande die eigene wirtschaftliche Tendenz ein. In den neugegründeten Stadtkolonien pulsiert das Leben der Hauptstadt, während zugleich ein Teil des annektierten Landes verarmten Bauernsöhnen überwiesen, ein andrer als ager publicus dem Staate reserviert wird, um der römischen Notabilität zum wirksamsten Instrument kapitalistischer Machtentfaltung zu dienen. Hatte schon die ältere Politik der Handelsverträge die Bauern begünstigt, sodaß trotz derselben eine eigene Kaufmannsgilde, die 495 gegründet wurde [1]) niemals zu irgend welcher Blüte gelangte, so brachte der Handelsverkehr mit Griechenland, das seine Industrieerzeugnisse gegen römisches Getreide austauschte, die politische Macht immer ausschließlicher in die Hände des Getreide produzierenden Großgrundbesitzes. „Natürlich ist der kleine Bauer nicht im stande, seine geringen, den eigenen Bedarf übersteigenden Getreideüberschüsse an fremde Händler gegen teure

1) Drumann: Die Arbeiter und Kommunisten in Griechenland und Rom, Königsberg 1860, S. 270; Livius 2, 27.

griechische Ware zu tauschen; er muß sich mit den geringeren Produkten des städtischen Gewerbes begnügen! Nur die über großen Grundbesitz verfügenden Adligen können leicht mit fremden Händlern direkt in Verkehr treten und ihnen ihre bedeutenden Erträgnisse an Getreide überlassen." [1]) Das mobile Kapital tritt in Rom dem immobilen von vornherein nicht als eine selbständige geschlossene Macht gegenüber, um einer einseitig agrarischen Entwicklung das Gegengewicht zu halten, es bleibt dem Grundbesitz verbündet, um seine Macht zu stärken und die Konzentration desselben beschleunigen zu helfen. Der römische Adelige wird der wucherische Ausbeuter der kleinen Bauern, er ist der Spekulant im großen Stil und brandschatzt den Staat, der das von seinen Produzenten exportierte Getreide vom Ausland teuer zurückkaufen muß, um der dringendsten Hungersnot abzuhelfen und dadurch die Nachfrage auf dem auswärtigen Markt, die Gewinne der inländischen Produzenten ins Ungemessene steigert, bis die Eroberung Siziliens die Sachlage ändert, und die Überflutung mit billigem sizilianischen Getreide das römische Kapital zwingt, das Getreideland in Weidetriften zu wandeln und sich neue Objekte der Ausbeutung zu suchen. Dabei aber kann der Bauer nicht mitmachen, sein Los ist bei niedrigen Getreidepreisen gerade so gut besiegelt wie bei hohen. Das Recht paßt sich vollständig der Macht an, es überträgt die Grundsätze der Eroberungspolitik auf das Privatleben. Erwerb ist Beute, nicht Anrecht auf den Ertrag der Arbeit, sondern Okkupation, Aneignung des einem Feinde genommenen Gutes, wie Gajus, der Jurist des Antoninischen Zeitalters in Übereinstimmung mit allen klassischen Autoritäten seiner Zeit den Eigentumsbegriff der Römer definiert. So arbeiten sich alle Faktoren in die Hände, um den Satz des Evangeliums:

1) Karl Hoffmeister: Die wirtschaftliche Entwicklung Roms, Wien 1899, S. 27.

wer da hat, dem wird gegeben, vorwegzunehmen. Es gibt keine politische und soziale, geschweige denn eine ethische oder religiöse Instanz, um den unheimlichen Konsequenzen dieser Konzentration des Kapitals Einhalt zu gebieten. Der kapitalistischen Akkumulation auf agrarischer Grundlage steht in Rom die ganze Machtfülle des Staats zu Gebote: das Heer und die Flotte, das Recht und die Verwaltung. Die Staatsämter sind Erwerbsquellen; sie fallen denen zu, die die Konkurrenz der Minderbegüterten aus dem Felde zu schlagen im stande sind, aber jeder neue Ertrag spornt auch zu neuen Kraftanstrengungen, um die Quelle des Reichtums der eigenen Familie zu erschließen oder zu erhalten. So schildert Hoffmeister[1]) die wirtschaftliche Lage Roms um 200 v. Chr.: „Kaum ist Ruhe und Frieden wieder eingekehrt nach den aufreibenden Kämpfen, da beginnt auch schon das Kapital sich kräftig zu regen. Große Gebiete hat der Krieg verödet. Sie werden nach wie vor zur Gründung neuer Bauernhufen verwendet. Aber das Kapital sieht in dem reichen sizilianischen Ackerlande eine neue und ausgezeichnet rentable Anlage, zumal wenn man den karthagischen Plantagenbau übernimmt. Und der Staat hinwiederum sieht in den Provinzialen und ihren Äckern eine große Erleichterung seiner ständigen Ausgaben und beginnt seine Sparmethode damit, den Unterworfenen eine Naturalsteuer aufzulegen, deren Erträgnis hauptsächlich aus Getreide besteht und vor allem dazu verwendet wird, um die Heere von nun an kostenlos zu erhalten. Weil aber immer noch Steuergetreide übrig bleibt, so befiehlt er den Aedilen, dasselbe billigst in der Hauptstadt zu verkaufen, weil die Bevölkerung Roms, namentlich das Proletariat, ohnehin schon lange über die teueren Kornpreise geklagt hat, welche allerdings beson-

1) a. a. O. S. 46.

ders während des Krieges mit Hannibal infolge Verwüstung ganzer Landstriche auf fast unerschwingliche Höhe gestiegen waren. Damit aber auch das Kapital seine volle Freude an der eroberten Provinz genieße, werden die Steuern vom Staate nicht in eigener Regie eingehoben, sondern die Hebung an den Meistbietenden verpachtet. Dieser muß für den Betrag Realkaution leisten, ein neuer Anstoß zur Kapitalsanlage in Grund und Boden. . . So zieht sich denn die Schlinge, welche Roms ganze Volkskraft, das Bauerntum, erwürgen soll, immer enger und enger zusammen."

Auch die angewandten Heilmittel müssen bei dieser Krankheit des sozialen Organismus vollständig versagen. Wohl erkennen die beiden Gracchen den Umfang und die Tiefe des Übels, sie sind in ihrer Weise von einem mächtigen Heilandswillen erfüllt. Wie es später in dem Evangelium heißt[1]): „Die Füchse haben Gruben und die Vögel unter dem Himmel haben Nester, aber des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlegt," so tritt Tib. Gracchus vor das Volk mit der Klage[2]): „Das Wild hat seine Höhle und sein Lager, ein jedes kennt seinen Zufluchtsort. Aber denjenigen, welche die Herren der Erde heißen, ist nichts geblieben als Licht und Sonnenschein. Keine Scholle nennen sie ihr eigen, auf welche sie ihr kampfesmüdes Haupt betten dürfen." Aber das Experiment einer sozialen Reform auf der im römischen Reich gegebenen Grundlage verschlägt vollständig. Die Restauration der Licinisch-Sextinischen Ackergesetze, nach denen kein Bürger mehr als 500 Morgen vom Gemeindeland in Erbpacht sollte nehmen dürfen, scheitert an derselben Ländergier der Großen, welche ursprünglich schon die Durchführung des Gesetzes illusorisch gemacht hatte. Der Versuch des Gajus Gracchus, die Geld-

1) Matth. 8,10. 2) Plutarch: Tib. Gracchus c. 9.

mäkler und Steuerpächter in einer besonderen Organisation zusammenzufassen und von der Jurisdiktion der Notablen zu emanzipieren, um so dem Großgrundbesitz einen kräftigen Gegner im Geldkapital großzuziehen, schafft in Wirklichkeit nur eine neue Koalition der Interessen, durch welche der Kernpunkt der Reformen, die Wiederherstellung eines lebenskräftigen Bauernstandes, in gemeinsamem Widerstande bekämpft wird. In wenigen Jahrzehnten sind die aufgeteilten Bauernhufen wieder expropriiert, nachdem dieselben bald aus Erbpachtgütern in freies unveräußerliches Eigentum verwandelt worden sind. Und das Einzige, was der Gemeinsinn der Brüder wirklich erreicht, die gesetzlichen Getreideverkäufe zu einem vollständig unterwertigen Preise an jeden bürgerlichen Reflektanten, erweist sich gerade für die Zukunft als das Verderblichste: es macht die Hauptstadt zu einem unersättlichen Magen, der alles Leben der Provinzen verschlingt und bietet nur einen neuen mächtigen Anziehungspunkt für das arbeitslose und arbeitsscheue Proletariat, von dem die Hauptstadt durch neue Kolonienbildungen entlastet werden sollte. Es ist nur eine summarische Zusammenfassung, mit der Drumann[1]) über diesen ökonomischen Entwicklungsgang urteilt: „Den Adligen genügte es nicht, daß sie sich fast ausschließlich im Besitze der Staatsländereien befanden und die Ehrenstellen in der Stadt und im Heere sich vorbehielten; sie wurden nebst den Rittern auch die Kapitalisten. Die städtische Magistratur war die Brücke, über welche sie in die Provinzen gelangten, um zu erpressen, die Bundesgenossen zu plündern und den Schatz zu betrügen. So geboten sie über große Summen, die es ihnen möglich machten, auch die Not der Mitbürger zu benutzen. Die kleinen Landwirte verkauften ihre Güter an reiche Nachbarn, weil sie ihre Schuldner waren

1) a. a. O. 152.

und nicht zahlen konnten; anderen wurde ihr Eigentum gewaltsam oder durch Drohungen entrissen. Sie nährten sich nun als Pächter oder als Tagelöhner, und auch dies gelang nicht leicht, weil man Sklaven, die in gewöhnlichen Zeiten nicht zum Kriegsdienst abgerufen wurden, den freien Arbeitern vorzog." Mommsen[1]) erwähnt, daß kurz nach der Zeit des Gracchus die Pächter einer Feldmark, fast alle römische Spekulanten, im Durchschnitt je 100,000 Hektar urbares Land in Besitz gehabt. Da wird es verständlich, wenn Cicero[2]) von dem Julius Philippus berichtet, er habe (104 v. Chr.), um ein Ackergesetz zu beantragen, in einer Rede erklärt, daß es in Rom nicht mehr 2000 Bürger gäbe, die etwas besäßen, oder wenn gar im augusteischen Zeitalter die halbe Provinz Afrika sich im Besitz von 6 Latifundienbesitzern befindet.[3]) Hier gab es also jenen schroffen Gegensatz von arm und reich, der in dem bekannten Gleichnis des Evangeliums seine typische Verwendung gefunden. So spottet Lucian in dem Gespräch mit seinem Freunde über den reichgewordenen Gecken in Rom, der mit Affektation den Leuten seinen Purpurlappen in die Augen spielen läßt. Hier mochte sich oft genug in der Wirklichkeit die Geschichte abspielen, daß dem jüngeren Sohn, der mit dem väterlichen Erbteil in die Welt gezogen war, das Leben sauer geworden, und er auf seinen abenteuerlichen Irrfahrten zum Tagelöhner herabgesunken war, bis er bei dem Übermaß des Angebots nicht einmal mehr als freier Arbeiter sein kärgliches Brot bei den Schweineherden der großen Weidebarone finden konnte, und er sich dann daran erinnerte, wieviel Tagelöhner auf dem Gutshofe seines Vaters Beschäftigung und Unterhalt fanden. Auch die Zöllnergeschichten der Evangelien scheinen vielmehr in den Rahmen dieser sozialen Verhältnisse Roms, als der-

1) Röm. Gesch. 2, 76. 2) de officiis 2, 21. 3) Hoffmeister a. a. O. 75.

jenigen Palästinas zu passen. Jedenfalls dürften einige hierauf bezügliche Fragen der ernsten kritischen Erwägung wert sein. In Palästina, zumal in Galiläa, war für solche Zöllner kaum Platz. Max Weber[1]) schreibt: „Bis zum Beginn der Kaiserzeit geht die Entwicklungstendenz der Römer dahin, die abhängigen Gemeinden des Reiches in steuerlicher Beziehung autonom zu stellen und ihre Leistungen für die Gesamtheit zu fixieren, wie denn auch die Konstitutionen Galliens durch Augustus zur Aufbringung eines solchen Tributs auf die Provinz führte, wobei von einer Verteilung auf die einzelnen Steuerpflichtigen durch die römische Behörde in keiner Weise, sondern nur von einer Verteilung unter die Gemeinden und Völkerschaften die Rede sein kann." Mit Augustus beginnt dann allerdings der Versuch, die direkte Besteuerung, die Matth. 17, 24 sogar in Capernaum gebräuchlich gewesen sein soll, an die Stelle der jährlichen Kontribution durch die Gemeinden zu setzen, und die im Neuen Testament erwähnte Schätzung des Quirinus muß als eine in Veranlassung dieser Steuerreform getroffene Maßregel gelten.

Allein dieser Versuch, der in Judäa geradezu eine Revolution herbeiführte, fand doch erst unter Diocletian und Constantin seinen Abschluß. Palästina zumal hatte von Cäsar ausdrückliche, vom Senate anerkannte Garantien der Selbstverwaltung erhalten, und der nördliche Teil des Landes, in den uns die synoptischen Evangelien hauptsächlich führen wollen, konnte von dem Census überhaupt nicht berührt werden,[2]) da dieser Teil unter Antipas ein selbständiges Fürstentum bildete. Josefus[3]) sagt ausdrücklich: „Nachdem das Gebiet des Archelaus schon zur Provinz geschlagen war, verwalteten seine

1) Röm. Agrargeschichte, 1891 S. 185. 2) Stade: Israelit. Gesch. 2, 511. 3) Josefus, jüd. Krieg II, 9, 1.

Brüder, Philippus und Herodes mit dem Beinamen Antipas, noch fortwährend ihre Fürstentümer." Und so wenig ist in Palästina das System einer direkten Besteuerung bekannt, daß vor Ausbruch des jüdischen Kriegs, um die Bevölkerungsziffer wenigstens annähernd festzustellen, auf die Zahl der in Jerusalem geschlachteten Passahlämmer zurückgegriffen wurde.[1] Ein Zollpächter Johannes, der bei Josefus erwähnt wird, wohnt in Cäsarea am Meere, dem Sitz der römischen Verwaltung, einer bald von Nero den Juden ausdrücklich abgesprochenen Stadt. Wäre das Steuerwesen in Palästina so organisiert gewesen, wie es nach den Evangelien den Anschein hat, dann wäre die von Josefus berichtete summarische Einschätzungsweise der Bevölkerungszahl ganz und gar unverständlich. Noch bis 66 kann es also für Palästina, zumal Galiläa keine Steuerlisten gegeben haben, die doch bei dem System einer direkten Besteuerung durch im Lande lebende Zöllner nicht zu umgehen gewesen wären. Andererseits, wenn ein römisches Steuersystem für Palästina bestanden hätte, würde sich jedenfalls ein leichteres und zuverlässigeres Umlageverfahren haben schaffen lassen als das von Josefus berichtete. Doch zeigt auch diese Notiz des Josefus, wie schonend sich die römische Verwaltung in Steuerfragen den religiösen Anschauungen der Juden gegenüber verhielt. In Palästina brauchte man also gar nicht diese in den Evangelien geradezu korporativ auftretenden Zöllner. Aber man brauchte sie in Rom, in Italien. Dort gehörten sie nach Cicero[2] mit den Wucherern zu der Klasse, die wegen ihres Gewerbes von dem Haß der Mitmenschen betroffen waren. So wird die Stimmung verständlich, mit der die Juden zumal diesen Zöllnern begegneten, ohne daß wir uns von den Verwaltungsverhältnissen Palästinas ein der Wirklichkeit nicht

1) Josefus, jüd. Krieg VI, 10. 2) de officiis 1, 42.

entsprechendes Bild zu machen brauchen. — Endlich wird aus den Rechtsverhältnissen des römischen Reiches auch der dunkle Hintergrund für das wirtschaftliche Leben in den Evangelien verständlich. Daß der Gläubiger den Schuldner mit Weib und Kind verkaufen läßt, daß der Schuldner im Kerker schmachtet, bis er den letzten Heller bezahlt,[1]) war nicht jüdisches, sondern römisches Recht. In Palästina aber galt das jüdische Schuldrecht, das Josefus aus der Praxis seiner Zeit heraus ganz im Gegensatz zu dem Privatrecht der Römer als ein Recht der Güte und der Barmherzigkeit beschreibt[2]): „Wer Geld oder Früchte entliehen hat, der soll, wenn seine Verhältnisse sich durch Gottes Güte bessern, das Entliehene den Gläubigern bereitwillig zurückerstatten, um es bei ihnen gleichsam in Verwahrung zu geben und es von ihnen wiederzubekommen, wenn er dessen bedarf. Wenn aber der Schuldner hinsichtlich der Rückgabe lässig ist, so soll es nicht gestattet sein, ohne vorhergehendes Urteil in die Wohnung einzudringen und Pfandgegenstände wegzunehmen. Ist der Pfandgeber bemittelt, so darf der Gläubiger das Pfand behalten, bis das Entliehene erstattet ist; ist er aber arm, so soll der Gläubiger ihm das Pfand zurückgeben, besonders wenn es ein Kleid ist, das er während des Schlafens bedarf. Denn auch Gott ist seiner Natur nach barmherzig gegen die Armen. Die Mühle aber, und was dazu gehört, soll man nicht als Pfand nehmen, damit der Arme nicht verhindert wird, sich seine Nahrung zuzubereiten, und so noch in größere Not gerät." Auf Grund eines solchen Schuld- und Pfandrechts konnte eine Schuldennot und Armut, wie die Evangelien dieselben kennen, niemals entstehen. Es sind ganz und gar römische Verhältnisse.

Aber es sind doch immer noch freie Menschen, römische Bürger,

1) Matth. 18, 25; 5, 26; 18, 34. 2) Ant. IV, 8, 16.

die von dieser Entwicklung des agrarischen Großkapitals zerrieben werden. Was wollte die Lage dieses freien Proletariats besagen gegen das Los der großen Menschenherden, die als Sklaven das sprechende Inventar auf den großen Gütern ausmachten oder in den Bergwerksindustrien ihr unterirdisches Dasein fristeten! Mochte dem freien Arbeiter durch das Vordringen der Sklavenbetriebe auch die Möglichkeit, sich als Tagelöhner ein Existenzminimum zu erwerben, auch immer mehr erschwert werden: ihm blieben die Getreidespenden als letzte Zuflucht aller catilinarischen Existenzen, ihm blieb auch die Möglichkeit, sich in die Klientel eines vornehmen Römers zu begeben und zum Lohn für die unterwürfige Gefolgschaft, die dem Dominus geleistet wurde, sich füttern zu lassen. Da fand noch mancher sein tägliches Brot, der sagte: „graben mag ich nicht, doch schäme ich mich zu betteln.“ Wie sah es dagegen bei den Sklaven aus, deren Zahl nach dem 2. punischen Kriege ins Unermeßliche gewachsen war! Karl Bücher[1]) schildert ihr Leben folgendermaßen: „Die Behandlung war die denkbar schlechteste. Wo der Ackerboden noch das Feld behauptete hatte, lebten die armen Knechte unter der Aufsicht eines selbst unfreien Verwalters herdenweise beisammen. Ihre Wohnung bildete die wohlverwahrte Arbeiterkaserne, ein halbunterirdisches Gebäude mit vielen schmalen Fenstern, welche so hoch vom Boden angebracht sein mußten, daß sie nicht mit der Hand erreicht werden konnten. Mit Fesseln belastet, auf Stirn und Gliedern gebrandmarkt, zogen sie am frühesten Morgen zu harter Arbeit aus, es war dafür gesorgt, daß sie bis Sonnenuntergang in Atem gehalten wurden. „Der Sklave muß entweder arbeiten oder schlafen“, hatte der alte Kato, der römische Musterwirtschafter dieser Zeit, gesagt. Keine Ruhe oder Feiertage waren

1) Die Aufstände der unfreien Arbeiter 143—129 v. Chr., Frankfurt a. M. 1874.

den Unglücklichen vergönnt. Was schadete es, wenn bei der ungesunden Wohnung, bei ungenügender Kleidung und Beköstigung ein Dutzend oder mehr aus der Herde zu Grunde gingen? Die reichbesetzten Sklavenmärkte boten einen im Verhältnis zu den Kosten einer regelmäßigen Ernährung billigen Ersatz." — In dem Sklavenzwinger lebten nicht nur barbarische Soldaten, die das harte Kriegsrecht zu solchem Lose verurteilt, sondern auch Männer und Frauen, die an dem geistigen Leben der Zeit teil hatten, ehemals frei, von Haus und Hof vertriebene Bauern, die auf der Straße aufgegriffen mit List oder Gewalt, ohne Spur eines Gerichtsverfahrens, an die Sklavenkette geschmiedet wurden.[1])

In diesem Tiefstande des Menschenlebens in der Sklavenwelt beginnt nun die Aufwärtsbewegung, die zuletzt in eine neue soziale Kultur, in die christliche Gesellschaftsform ausmündet. Die Sklaven bedeuten um den Ausgang der römischen Republik eine Nation in der Nation. Von den numerischen Verhältnissen dieser Sklavenwelt machen wir uns eine Vorstellung, wenn wir erfahren,[2]) daß auf dem delischen Sklavenmarkt, freilich dem Hauptmarkt, im 2. Jahrhundert oft an einem Tage gegen 10,000 Sklaven ausgeladen wurden, die am Abend alle verkauft waren. Es wird berichtet, daß der Freigelassene G. Caecilius im ersten Jahrhundert n. Chr. bei seinem Tode 4116 Sklaven hinterlassen. Und im Jahre 100 erklärt der König von Bithynien, daß er nicht im stande sei, den verlangten Zuzug zu leisten, weil die Pächter der Staatsgefälle alle arbeitsfähigen Leute als Sklaven weggeschleppt hätten.[3]) Und diese Sklavenherden wurden doch durch einen gemeinsamen Instinkt zusammengehalten: durch den Haß gegen eine Gesellschafts-

1) Karl Bücher: a. a. O. S. 37. 2) Mommsen: a. a. O. I, 75. 3) Mommsen: a. a. O. II, 74.

ordnung, welche dem reichen, prassenden Müßiggang die Gewalt gab über das Leben und die Kraft ungezählter Tausende. Hier verschwinden alle Schranken der Nationalität. Hier bildet gerade der Barbar den festen Stamm für eine revolutionäre Propaganda, die in der Solidarität des Elends den Sinn der Internationalität schnell begreifen und ins Praktische übersetzen mußte. So beginnt unter diesen Sklaven der organisierte Widerstand, zunächst gegen einzelne Ausbeuter, dann gegen das ganze System. Nach verschiedenen, durch die Jahrhunderte zerstreuten kleineren Sklavenrevolten bricht der Aufstand um 143 n. Chr. in Sizilien aus, in der fruchtbaren Landschaft, die das heutige Castrogiovanni, das ehemalige Enna, umgibt, wo sich „das Elend der Sklavenwirtschaft in seinen furchtbarsten Formen auf einen Punkt vereinigt zu haben schien.“ 1) Dort ist es Eunus, der Syrer, der die im Haß aufgespeicherten Kräfte auslöst und ein Sklavenkönigtum errichtet, das sich fast zehn Jahre lang über die ganze Insel verbreitet und auf derselben behauptet. Nach der Hauptquelle für diesen Aufstand in den Fragmenten Diodors soll ungefähr die ganze Insel dem Sklavenkönig, der mit sicherem Geschick sich einen welterfahrenen Griechen Achaios zum obersten Ratgeber erwählt, zugefallen sein. Ja, bis nach Italien hinein machten sich die Ausläufer dieser um den Propheten von Enna sich sammelnden revolutionären Bewegung bemerkbar. Tib. Gracchus soll in seinen Reden mehrfach darauf hingewiesen haben, wie der furchtbare, mit so vielen Gefahren und Niederlagen verknüpfte Krieg in Sizilien eine notwendige Folge des verderblichen Systems sei, das auch in Italien unter den großen Scharen barbarischer Sklaven anschaulich werde. 2) Welche Rolle schon in dieser Sklavenrevolte das Kreuz spielte, mag aus der Notiz ersichtlich werden, daß L. Calpurnius Piso,

1) Karl Bücher: a. a. O. 51 ff. 2) Karl Bücher: a. a. O. 72.

der Konsul des Jahres 133, der mit der Unterdrückung des Aufstandes betraut war, nach der Erstürmung von Messana sämtliche Gefangene an das Kreuz schlagen ließ. Auch der religiöse Hintergrund dieser Bewegung ist unverkennbar, so daß Bücher seine Darstellung mit den Worten schließen kann: „Wie weit man auch in der Annahme solcher religiösen Einwirkungen gehen mag, jedenfalls ist nicht zu leugnen, daß sie als ein wichtiger Hebel dieser, wie einer Reihe späterer, auf Befreiung von menschlicher Erniedrigung und menschlichem Elende abzielender Massenerhebungen betrachtet werden müssen. . . . Wie der religiöse Sozialismus der Wiedertäufer nicht eine örtlich und zeitlich vereinzelte Erscheinung ist, sondern das Glied einer großen Kette, so ist auch Eunus nicht der letzte seiner Art. Auch die Helden des zweiten sizilianischen Sklavenaufstandes (104—99), der dem ersten bis ins kleinste nachgebildet scheint, fußen auf dem Aberglauben der Massen. Selbst die gewaltige Gestalt des Spartakus war in den Augen der Seinen von dem trüben Lichte religiöser Superstition umflossen. Bücher hält es sogar nicht für ausgeschlossen, daß die messianischen Ideen der Juden, vielleicht in Verbindung mit jungpersischen Vorstellungen, schon in dem Propheten Eunus einen konkreten Ausdruck gefunden.[1])

Schon in der Gefolgschaft des syrischen Prophetenkönigs auf Sizilien hatte ein Hirtensklave aus den Taurosbergen, der späteren Heimat des Apostel Paulus, eine hervorragende Rolle gespielt und sich bis zuletzt in der Stelle eines militärischen Anführers behauptet. Es scheint, daß eben in dieser wilden Gebirgsgegend, wo die kilikischen Räuber hausten, ein besonders günstiger Boden für eine revolutionäre, auf die Freiheit und Unabhängigkeit des Menschen abzielende Predigt gewesen

1) a. a. O. 80/81, 79.

sein muß. Die ersten Impulse zu einer, auch in das Innere Kleinasiens eindringenden Bewegung, die „den Gefangenen predigte, daß sie los sein sollen“ [1]), ging von der Westseite der Halbinsel aus, dem alten Pergamon, von dem der Apokalyptiker des Neuen Testaments schreibt, daß daselbst Satans Stuhl sei. Hier hatte um 133 v. Chr. Aristonikos, der Bastardsohn des letzten Königs von Pergamon, Protest erhoben gegen das Testament, durch welches Attalos III. sein Land und seine Schätze den Römern vermacht hatte. Als der Kronprätendent, dem schnell die Küstenstriche bis Karien zugefallen waren, von den Ephesern ins Innere Kleinasiens gedrängt wurde, sammelte er ein großes Sklavenheer um sich, dem er die Gründung eines auf Freiheit und Gleichheit gegründeten Sonnenstaates, Heliopolis, verhieß.[2]) Wie bei Eunus auf Sizilien waren auch hier, wie der Name der Heliopoliten besagt, religiöse Ideen des Orients das Gefäß, in welches sozialistische und kommunistische Tendenzen gefaßt wurden. Wenn später in der Apostelgeschichte [3]) erzählt wird, daß die Genossen des tarsischen Apostels in Philippi ein Weib aus Thyatira getroffen hätten, Lydia, die Purpurkrämerin, die sich sofort dieser Wanderredner angenommen und sie in ihr Haus aufgenommen habe, so wird diese schnelle Bekehrung recht durch die Tatsache illustriert, daß Thyatira eine der Städte gewesen, die von den gewaltsam vordringenden Scharen der Sonnenstädter gestürmt und erobert worden. Bei der damaligen Lage der Dinge müssen ja die in die Herzen der unteren Volksklassen auf solche Weise gepflanzten Samenkörner zu utopisch-chiliastischen Gedanken ausgewachsen sein, wobei dann eine reinere ethische Oberströmung sich von einer radikaleren kommunistischen Unterströmung abgehoben haben wird, wie die Johannes-Apokalypse Thyatira unter den Städten nennt, die wie Pergamos die Knechte des

1) Luk. 4, 17. 2) Karl Bücher: a. a. O. 105 ff. 3) 16, 14.

Herrn versuchen, indem sie Hurerei treiben und Götzenopfer essen. Solche Samenkörner sterben nicht ab, auch nicht in Jahrhunderten, bis ihnen der Boden genommen ist, aus dem sie ihre Nahrung gezogen. Von Aristonikos aber, der um 129 in Rom als Gefangener seinen Traum eines Sonnenstaates endigte, sagt K. Bücher[1]: „Er begriff den Zug der Zeit, welcher vom Kapitolinischen Hügel und den Höhen von Enna bis zum Taurosrücken die Gemüter bewegte." — Der letzte Sklavenaufstand, der größte und bekannteste, den das römische Reich erlebte, der im Jahre 72 v. Chr. ausbrach und mehr als 50,000 Sklaven unter der Führung des heldenmütigen Spartakus ins Feld rücken ließ, zeigt uns nur, daß all das an diesen Kreuzen vergossene Blut, an denen Tausende von Sklaven ihren Glauben an einen Tag der Freiheit und der Gerechtigkeit gebüßt hatten, doch nicht im stande war, das in den unterirdischen Sphären des römischen Reiches glimmende Feuer zu ersticken. Eine soziale Reform größten Stils war eine weltgeschichtliche Notwendigkeit geworden, und wie immer, so hatte zuletzt auch die wirtschaftliche Entwicklung selber schon den realen Boden vorbereitet, auf den eine Neuordnung der Dinge gestellt werden konnte: Der agrarische Kapitalismus hatte um seiner Selbsterhaltung willen angefangen, seine Latifundien an Stelle der reinen Sklavenwirtschaft durch eine Art halbfreier, aber an die Scholle gefesselter Bauern bewirtschaften zu lassen, um auf diese Weise eine ergiebigere Ausbeutung des Bodens zu erzielen. Es ist von allen Kennern der Sache — ich nenne nur Kowalesky: die ökonomische Entwicklung Europas, G. Adler: Sozialreform im Altertum, Max Weber: römische Agrargeschichte, — anerkannt, daß in diesem solcher Art entstandenen Kolonat die Grundlinien gezeichnet sind, welche in der kirchlichen Gesellschafts-

1) a. a. O. 114.

form des Mittelalters weiter ausgebaut wurden. Deshalb spielt auch das Kolonat schon in die Evangelien des Neuen Testamentes hinein. Max Weber[1]) präzisiert die Stellung des Kolonen während der Kaiserzeit in folgenden Hauptzügen: dem Konduktor ordinator des Gutsherrn stehen meistens mehrere Kolonen gegenüber, neben denen sich noch eine Familie von Sklaven auf dem Gute unter Leitung des Konduktors befindet. Die Kolonen sind erblich auf dem Gute sitzende, zwischen kleinen Bauern und Tagelöhnern ungefähr die Mitte haltende abhängige Landwirte. Der Gutsherr hatte den Kolonen gegenüber Polizeigewalt, sogar mit Anwendung der Prügelstrafe. Die Gutsherrn haben kraft dieser Polizeigewalt es sich herausgenommen, ihre Hintersassen geeignetenfalls ebenso in den Karzer zu sperren wie die Sklaven. Der Konduktor war im allgemeinen ein Sklave, und über die Übergriffe dieser Gutsbeamten wurde viel geklagt. In der ersten Kaiserzeit stand den Kolonen, im Falle sie bedrückt und überlastet wurden, wohl stets nur die administrative Beschwerde an die Domänenbehörde zu, erst die spätere Kaiserzeit hat den Kolonen das Anrufen der ordentlichen Richter gestattet. Die ganze Einrichtung des Kolonates wuchs aber naturnotwendig aus der Latifundienwirtschaft heraus. Sie ermöglichte dem reichen Römer, fern von seinem Güterkomplex, das Leben der Stadt zu genießen und erwies sich zuletzt als die einzige Möglichkeit einer intensiveren Bewirtschaftung der sonst wüst liegenden Gebiete. Da haben wir das Bild von dem Oberssklaven,[2]) den sein Herr über die Knechte gesetzt hat, der bald ihnen zur rechten Zeit Speise gibt, bald auch die Mitsklaven zu schlagen anfängt und mit den Trunkenen schwelgt, weil er denkt, sein Herr komme noch lange nicht. Oder wir hören[3])

1) a. a. O. 249 ff. 2) Matth. 24, 45. 3) Matth. 25, 14 ff.

von dem Herrn, der übers Land ging und seinen Sklaven seine Güter eingab, oder von dem Weinbergbesitzer,[1]) der den Knechten den Weinberg zur Bewirtschaftung übergeben und dann die Naturallieferung von ihnen beansprucht, oder den Seufzer nach einem guten und treuen Haushalter![2]) Es stimmt ganz zu Matth. 21, 33, zu dem Hausvater, der einen Weinberg pflanzte und einen Zaun darum führte und eine Kelter darin grub und einen Turm baute und ihn den Weingärtnern austat und über Land zog, wenn Max Weber[3]) schreibt: „Die ganz großen Betriebe besitzen ihre eigene Weinkelter und Ölpresse." — „Die Wein- und Ölgewinnung, wie Cato sie schildert, steht noch etwa auf der Stufe der Bereitung des Haustrunkes." — „Der Absolutismus des Grundherrn führte dazu, daß die Stellung des Grundherrn die eines wesentlich nur die Rente verzehrenden, das Gut selten besuchenden städtischen Kapitalisten war."

Neben diesen halbfreien Kolonen, die zumal unter der Entwicklung germanischer Sozialordnungen die eigentlichen Träger der kommenden Entwicklung ausmachen, zeigt das römische Reich aber noch eine dritte soziale Schicht, die in der Kaiserzeit zu einer gewaltigen Macht angewachsen ist: das städtische Proletariat, von dessen geistiger Physiognomie R. Pöhlmann im zweiten Bande seiner Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus eine anschauliche Schilderung gegeben.

Man kann der eingehenden Darstellung Pöhlmanns gar nicht folgen, ohne auf Schritt und Tritt an die Ähnlichkeit erinnert zu werden, die zwischen der Substanz der Gedankenwelt, in der dieses proletarische Rom lebte, und derjenigen des älteren Messianismus besteht. Hier drängt eben alles, das materielle wie das geistige Leben, auf eine Zeit hin, von

1) Mark. 12, 1 ff. 2) Luk. 12, 42. 3) a. a. O. 230 und 231.

der es heißt, daß den Armen frohe Botschaft verkündigt werde. Die Schriftsteller, die das Bildungsproletariat dieser Zeit repräsentieren, Juvenal, Martial, Horaz, machen ihren Herzen in bitteren Satiren Luft, daß der Mensch in diesem kapitalistischen Rom nur soviel gelte, als er habe, daß der Arme überall verachtet sei. „Man kann sich", sagt Pöhlmann, „von der Unsumme proletarischer Empörung, die in diesen Menschen aufgespeichert war, kaum mehr recht eine Vorstellung machen. Die unglaubliche Anarchie, bei der das Rom der Revolutionsepoche angekommen war, ist ja recht eigentlich das Werk eines Proletariats, das von der Revolution nicht bloß geistig, sondern auch mit Mund und Magen zehrte. Die Armut ist zu einer bewegenden und zerstörenden Macht im politischen und sozialen Leben geworden, die als solche auch die Republik überdauert hat, selbst für das absolutistische Regierungssystem der Cäsaren ein steter Gegenstand der Sorge war.[1]) Und doch lebte in diesen „Armen" ein stolzes Bewußtsein innerer Freiheit. So besingt Martial die wahre Freiheit:

Ja, kannst du machen los dich
vom läppischen, äußeren Tand,
und fühlen glücklich und groß dich
allein durch Herz und Verstand —
Dann, dann erst wirst du frei sein,
Freund Maximus, wirst
erhabener dabei sein
wie je nur ein Partherfürst.

Das ist die Stimmung des Evangeliums, die vor dem Sammeln der irdischen Schätze in dem Dienste Mammons warnt, oder die Menschen warnt, daß sie nicht die ganze Welt gewönnen

1) a. a. O. 555.

und darüber Schaden nähmen an der Seele. Dabei will dieses Proletariat doch den Kopf oben behalten. Wenn ihnen auch das Fasten ein alltägliches Gebot ist, so will der Tapfere doch nicht sauer sehn wie die Heuchler tun, um mit seinem Fasten zu scheinen vor den Leuten. So warnt Martial vor eitler Trauer:

Der trauert nicht, der vor den Leuten scheint
mit seinem Schmerz, sich Lob zu machen draus.
Nein, Gallia, die wahre Trauer weint
am liebsten in der Einsamkeit sich aus.

Aber auch diesen Bevölkerungsschichten fehlt nicht der utopische Glaube, der sie über die trostlose Wirklichkeit erhebt. Nur ist dieser Glaube zunächst, namentlich in den höheren Kreisen der Bildung, rückwärts gewandt, ein Rousseau'scher Glaube an den Urzustand und seine Seligkeit. Aber aus der Vergangenheit der Sage holt sich das Bewußtsein Kraft und Sporn, aber auch den kritischen Maßstab für die Gegenwart. Das Saturnische Zeitalter wird in den glühendsten Farben gezeichnet, wie in den Metamorphosen Ovids, und das Saturnalienfest, das einmal im Jahre gefeiert wurde, ließ die Sklaven ahnen, wie es in der Welt aussehen würde, wenn die Menschen als Brüder die Erde und ihre Habe gemeinsam genießen würden. Selbst Seneca, der philosophische Parvenu, schwärmt noch für den ursprünglichen Kommunismus des goldenen Zeitalters, wo „man für den Nächsten sorgte wie für sich selbst, während jetzt — unter der Herrschaft des Sondereigentums — der scharfe Stachel der Sorge den Menschen den Schlaf raubt".

So steht die römische Gesellschaft durchweg auf dem Punkt, wo aus ihrem Schoße ein Neues werden will, werden muß. Dazu bedarf es keines Anstoßes von außen, die inneren Kräfte,

sowohl die zerstörenden wie die schaffenden, bringen ihr eigenes Werk zu stande. Diese schaffenden Kräfte liegen in der Tiefe. Es ist, wie Pöhlmann am Schluß seines Werkes sagt: „Während in der erstickenden Atmosphäre des Absolutismus und Plutokratismus die soziale Romantik auf den Höhen der Gesellschaft zur leeren Spielerei entartete, während in den Boudoirs vornehmer römischer Damen Platons Republik als vermeintliches Evangelium der freien Liebe dem lüsternen Sensationsbedürfnis und zur Beschönigung des Lasterlebens emanzipierter Weiber dienen mußte, hatte sich in den unteren Volksschichten des römischen Reiches längst eine Bewegung Bahn gebrochen, die von dem felsenfesten Vertrauen beherrscht war, daß es in der Tat einen Weg gebe, der die Menschen aus diesem Jammertal auf die lachenden Inseln der Seligen zurückführen könne. Hier erwachen die alten Träume von dem glücklichen Urzustande der Menschen, von dem verlorenen und wiederzugewinnenden Paradiese zu neuem, eigenartigem Leben. Der Glaube an jene einst von Plato ersehnte göttliche Fügung, an die Möglichkeit einer sozialen und sittlichen Wiedergeburt durch einen gewaltigen reformatorischen Genius vom Geschlechte der Götter und Göttersöhne, er gewinnt hier leibhaftige Gestalt in dem Herzen des Volkes. Und aus den Tiefen der Gesellschaft erwächst jene Gemeinschaft der Mühseligen und Beladenen, die in ihrer Weise wirklich bis zu einem gewissen Grade die durch eine Anschauung und Gefühlsweise, eine Meinung und Gesinnung, eine Absicht und ein Ziel ideell verbundene Masse darstellt, wie sie für Plato die Voraussetzung des sozialen Zukunftsstaates gewesen war. Auch war diese Masse in ihrer Verneinung der kranken Gesellschaft, in ihrer Ausgestaltung des Ideals zum Teil nicht weniger radikal. Die von mächtigen religiösen und sozial-ethischen

Triebkräften mit unwiderstehlicher Gewalt nach diesem Ideal hingedrängte Bewegung der Geister führt in der Vorstellung vom „tausendjährigen Reich“ auf einen Höhepunkt des Utopismus, der unmittelbar an den sozialen Menschheitsstaat Zenos erinnert.“

Die Vorgeschichte des Christentums in der griechischen Philosophie

Die Bedeutung der griechischen Philosophie für das Christentum liegt darin, daß sie die Denkformen geschaffen, in denen das Abendland die Welt der religiösen Impulse und Empfindungen in sein Bewußtsein aufzunehmen im stande war. Der Monotheismus, diese Grundform des christlichen Denkens, hat in der griechischen Philosophie seine theologischen und ethischen Konsequenzen so weit ausgebildet, daß er unmittelbar in die Dogmatik und Ethik der Kirche überleitete. Der Monotheismus lag von Hause aus vorbereitet in der Entwicklung des griechischen Denkens. Der Einheitstrieb der Vernunft, dem das philosophische Denken seine Entstehung verdankt, führte notwendig zu einer monotheistischen Weltanschauung. Wie das philosophische Denken seit den Tagen des Thales von Milet die natürliche Welt als ein ganzes zu erfassen und für sie ein oberstes Lebensprinzip, einen Daseinsgrund zu suchen unternimmt, so betrachtet es auch die geistige Welt als eine Einheit. Den Göttergestalten der populären Mythologie stellt es den Einen Gott gegenüber, den das von der Vielheit abstrahierende Denken als das eine, allgemeine Wesen dieser Götter erfaßt. Die griechischen Philosophen, sofern sie nicht

wie die Atomisten lediglich eine wissenschaftliche Erklärung des Naturgeschehens geben wollen, denken allesamt monotheistisch, auch wenn sie in der Praxis des Lebens die Volksgottheiten als besondere Offenbarungsweisen des Einen Gottes gelten lassen. Seitdem Xenophanes im 6. Jahrhundert von dem Einen Gott, dem größten von allen Göttern und Menschen, der den Sterblichen weder an Gestalt noch an Gedanken vergleichbar, ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denken sei, gesungen, ist der göttliche Einheitsgedanke ein unveräußerlicher Bestandteil der griechischen Philosophie geworden. Aber dieser philosophische Monotheismus sucht seine Vermittlung mit der Welt. Zuerst ist Gott selbst eine kosmische Macht und Erscheinung, das All-Eine, das entweder als ewig seiend oder als ewig werdend die Welt in sich erschließt, dann wird er die Weltvernunft, die alles aus sich schafft und ordnet, bis endlich Plato Gott als die höchste Einheit aller Ideen der anderen, der unsichtbaren Welt, in der diese Ideen Existenz haben, zuweist, und nun durch die platonische Weltverdoppelung auch eine eigene Vermittelung notwendig wird zwischen dem jenseitigen, überweltlichen Gott und der irdischen, stofflichen Welt. Das Vermittelnde ist für Plato die Seele, die erst als Weltseele den chaotischen Weltstoff zu Schönheit und Harmonie gebildet, und dann im Menschen als das Vernunftvermögen die Erinnerung lebendig erhält an die Welt der Ideen, in der die Seele vor ihrer körperlichen Geburt einst gelebt, um endlich als Eros, als Liebe zur höchsten Idee der Weisheit, der Gerechtigkeit, der Schönheit, des Guten, also zu Gott, den Menschen mit unsichtbaren und unzerreißbaren Banden an die Welt der Ideen, seine ewige Heimat, binden. So bildet Plato die metaphysischen Voraussetzungen der christlichen Glaubenslehre: die transzendente Welt mit dem transzendenten Gott, die

Vorstellung eines Mittlers zwischen Gott und Welt, der in Gott seinen Ursprung hat, göttlicher Art und göttlichen Wesens ist. Dieser Mittler wird in der weiteren Entwicklung des Platonismus bald die Hauptsache, er wird göttliches Lebens- und Offenbarungsprinzip, eine eigene göttliche Existenz, die personifizierte Vernunft, das Wort Gottes.

Diese Metaphysik ist aber nur die theoretische Grundlage einer ethischen Lebensauffassung, die den philosophischen Einheitstrieb der Vernunft zur Ausgestaltung ideeller Lebensbilder verwendet. Die soziale Entwicklung Griechenlands brachte schon sehr bald den Zwiespalt des menschlichen Empfindens zu Tage zwischen dem, was da war, und dem, was nach dem menschlichen Werturteil hätte sein sollen. Nachdem im homerischen Zeitalter die Herrenmenschen ihr aristokratisches Dasein ausgelebt, macht sich sofort eine proletarische Reaktion gegen die Tendenzen der adligen Ausbeutung geltend. „Das erste Symptom dieses Erwachens der Massen", sagt R. Pöhlmann[1]), „ist die Dichtung Hesiods. Für ihn sind das Entscheidende nicht äußere Momente, sondern sittlich-religiöse Gesichtspunkte. Nicht die Institutionen, sondern die Gesinnungen der Menschen sind ihm die Quelle alles sozialen Glückes wie Unglückes. Sein Lied von der Arbeit erinnert in dieser Hinsicht lebhaft an jene soziale Reformliteratur eines christlichen und ethischen Idealismus, mit der ja auch die Geschichte des modernen Sozialismus beginnt. — In der Seele des gottbegeisterten Sängers lebt jene kindliche Glaubenszuversicht, wie wir sie bei den Psalmisten und Propheten, sowie in christlichen Sozialisten wiederfinden, der Glaube, daß es nur einer sittlich-religiösen Erneuerung der Gesellschaft bedürfe,

1) Die Anfänge des Sozialismus in Europa, Sybels histor. Zeitschrift, neue Folge Bd. 43 S. 421.

um die Welt von allen sozialen und ökonomischen Übeln zu befreien". Sizilien und Unteritalien wurden dann das Eldorado aller sozialen Reformer, die der heimischen Not entronnen in ihren Kolonien sich durch neue Lebensordnungen zu behaupten und zu befestigen, oder mit dichterischem Enthusiasmus den bestehenden Ungleichheiten und herrschenden Ungerechtigkeiten des Lebens abzuhelfen versuchten, um diese ganze Gegend zu einem beständig glimmenden Herde sozialer Revolutionen zu machen. Hier hatten im sechsten vorchristlichen Jahrhundert dorische Auswanderer den Kommunistenstaat auf Lipara gegründet. Hier hatten Pythagoras und seine Schüler ihre politischen Experimente angestellt, um mit der Mystik der Zahlen, mit heiligen Ordensregeln und frommen Bräuchen dem Leben einen neuen Sinn abzugewinnen und in der argen bösen Welt eine Gemeinde der Guten und Reinen zu schaffen. In ein philosophisches System wurden diese noch unklaren und vieldeutigen sozialen Ideen durch die Begriffsphilosophie gebracht, deren Vater Sokrates zuerst von seinem unbedingten Glauben an die organisierende Kraft der Vernunft eine umfassende Anwendung bei der politischen Erziehung seiner Mitbürger machte. Sein Grundsatz, daß die Tugend ein Wissen, also lehrbar sei, bezieht sich eben auf die politische, die Bürgertugend, bei der das politische Ganze alle einzelnen Glieder in sich befaßt, wie der abstrakte Vernunftbegriff die Merkmale der ihm untergeordneten konkreten Einzeldinge. Mit Hilfe der Begriffsphilosophie schafft Plato dann den philosophischen Überbau zu dem athenischen Stadtstaate, der als Vernunftgebilde durchaus ethische, normative Bedeutung beansprucht und ein politisches Ideal, ein Vernunftstaat, ein Zukunftsstaat sein will, dem gleichen Ziele zusteuernd wie der messianische Zukunftsstaat der Propheten, nur mit den Mitteln der Begriffsphilo-

sophie erschaffen statt mit denjenigen der religiösen Intuition. Auch bei Plato liegt, wie bei Amos, Hosea, Jesajas, das Grundübel des Lebens in den Ungleichheiten des Besitzes, in Reichtum und Armut, wodurch alle Werke und Künste der Menschen verdorben werden. Die Wurzel dieses Übels aber sind die Geldliebe und der Egoismus, die das Privateigentum geschaffen und weiterhin durch kapitalistische Ausbeutung nicht nur der Einzelnen, sondern auch des Staates dem Übel immer neue Nahrung zuführen. Deshalb muß der Staat den Kampf gegen diese Verderbnis aufnehmen. Er darf in seinen führenden Organen nicht selbst in das Übel des Gelderwerbs verwoben sein, die Leiter des Staates dürfen deshalb keinen Privatbesitz haben, sie müssen durch ihr Leben den Beweis bringen, daß die des Menschen würdigen Schätze nicht in Besitz und Genuß, die nur vermeintliche Güter sind, sondern in der Weisheitsliebe und der Tugend zu suchen sind. Da aber der Staat auf dem Prinzip der Arbeitsteilung beruht, so ist auch der Handel als Mittel des Austausches gewerblicher Erzeugnisse unvermeidlich. Nur setzt der Handel, wenn er nicht die Quelle der Üppigkeit und des Luxus sowie der Geldanhäufung werden soll, durchaus die Gleichwertigkeit der auszutauschenden Dinge voraus, und insofern die Arbeit als ökonomischer Wertfaktor auch im Austausch wieder erscheint, gilt der für diese Arbeit ein Äquivalent suchende Handel als gerecht. So ist das wirtschaftliche Problem der platonischen Republik dasselbe wie das der christlichen Kirche, nämlich die Frage der ökonomischen Gerechtigkeit, wie auch hier die Gemeinschaft, der Staat als die diese Gerechtigkeit regulierende Instanz betrachtet wird. Wenn bei Plato noch durchgängig der athenische Vollbürger zum Worte kommt, so redet in Aristoteles schon der Halbbürger, der Niedergelassene, der

Metoike. Es beginnt die Ära Alexanders, der die Grenze zwischen okzidentalischer und orientalischer Kultur niederreißt und den Blick für internationale Gesichtspunkte erweitert, mit der erweiterten Weltkenntnis aber auch den Wirklichkeitssinn bildet und schärft. Der beste Staat des Aristoteles will keineswegs ein Zukunftsstaat sein, er will durchaus sein Recht in der Gegenwart geltend machen, doch so, daß dieser Staat ein Mittleres ist zwischen Idee und Wirklichkeit, eine Einheit von Göttlichem und Menschlichem. Der Staat gilt als Organismus, als ein Leib mit vielen Gliedern. Die organisierende Kraft ist die Vernunft, die allem Stoff seine Form gibt. Da diese Vernunft nicht als ein Monopol der Geburt oder des Besitzes gelten kann, so gebührt die Leitung des Staates dem ganzen Volk, zu dem aber die Sklaven als eine minderwertige Menschenklasse nicht gehören. Das Volk hat bei allen seinen Maßnahmen das oberste Gesetz des Staatslebens, die Gerechtigkeit und die Tugend zu seiner Richtschnur zu nehmen. Noch schärfer als Plato geht Aristoteles dem Schätzesammeln zu Leibe, das er scharf von dem zur Befriedigung wirtschaftlicher Bedürfnisse dienenden Zirkulationsprozesse der Güter unterschieden wissen will. Es ist eine bürgerliche Mittelstandsphilosophie, die mit Aristoteles auf den Plan tritt und den Weg frei macht für eine humane, die Schranken der Nationalität und der Klassen abstreifende philosophische Lebensauffassung. Der Mensch macht sich geltend, der nicht mehr Jude noch Grieche sein will, sondern seinen eigenen Wert, seine eigenen Bedürfnisse in sich fühlt. Wenn die politische Organisation früher noch stark genug gewesen war, solche Tendenzen, die den Menschen zum Maß der Dinge machen und ihm das Recht seiner Menschennatur wahren wollten, von sich fern zu halten, wenigstens in den

Hintergrund zu drängen, so fiel mit dem Verfall des griechischen Volkslebens diese den Menschen erdrückende politische Macht dahin. Der alte Gegensatz von Lust und Leid machte wieder seine elementaren menschlichen Forderungen geltend und beherrschte die Gedanken der Philosophenschulen bis weit über den Ausgang des Zeitalters hinaus. So wenig auch die genußfrohen Schüler Epikurs auf den ersten Blick für die Vorgeschichte des Christentums in Betracht zu kommen scheinen, so ist doch der ausgesprochene Glückseligkeitsstandpunkt, von dem aus sie alle Lebenswerte beurteilen, auch ein unverkennbarer Zug des Christentums geworden. Vor allen Dingen aber erscheint die Philosophie der Stoa in der Lebensauffassung des Christentums wieder. Die Entsagungsmoral der älteren Zyniker wird hier erweitert und zu einer umfassenden philosophischen Weltanschauung ausgebildet, so daß die extremsten Vertreter des Stoizismus direkt in die jüngere zynische Schule ausmünden. In der Stoa wird das politische Leben, in dem die Philosophie seit Sokrates die höchste Betätigung der Menschennatur und die Bewährung aller ethischen Gebote erblickte, zum ausgebildetsten Kosmopolitismus. Zeno, der Begründer der stoischen Schule, sieht den großen sozialen Weltstaat vor sich, in dem alle Menschen durch das Vernunftgesetz der Natur zu einer idealen Menschengemeinde verbunden sind und dem gleichen Ziel, diesem Gesetz gehorsam zu werden, nachstreben. Weil das innere Gesetz in den Menschen herrschen soll, so braucht der beste Staat nach Zeno keine Gerichtshöfe. Es ist für den Stoiker überhaupt eine mißliche Sache, andere zu richten, weil, wie Epiktet[1]) sagt, niemand in einem andern Gerichte richten soll, ehe er nicht selbst vom Rechte gerichtet ist, und es dem Richter eine Schande

[1]) Handbuch der Moral, übersetzt von Stich, S. 60 u 65.

ist, wenn er von einem anderen Richter gerichtet werden muß. Dem Stoiker imponiert nicht die äußere Handlung, er dringt auf die gute Gesinnung. Das Innere des Menschen ist nach Epiktet[1]) das Gefäß, das rein gehalten werden muß, wenn die Philosophie, die in dieses Gefäß gegossen wird, nicht umschlagen und verderben soll. Deshalb macht Epiktet den Philosophen den Vorwurf, den das Evangelium auf die Pharisäer abmünzt, daß sie oft selbst nicht täten, was sie andre lehrten. Der stoische Weise sagt[2]): schwöre nicht; ist es möglich, überhaupt nicht; ist es nicht möglich, so selten du kannst. Mit der Gleichgültigkeit gegen das Vaterland verbindet die Stoa eine Gleichgültigkeit gegen die Bande der Familie, die gelegentlich bis zur Abneigung gegen die Ehe getrieben wird.[3]) Dagegen gilt für den Stoiker der als Bruder und Schwester, der den Willen Gottes tut. Denn Gott ist der Vater aller Menschen, und es gibt für den Menschen keine höhere, würdigere Bezeichnung, als daß er Kind Gottes genannt wird.[4]) In jedem Menschen lebt die Menschheit, darum ehrt der die Menschheit, der sie auch im Schlechten anerkennt und dem Schlechten Gutes tut, und es ist die einzige und würdige Rache am Feinde, ihm möglichst viel Gutes zu erweisen[5]). Zahllos sind die Stellen, in denen der Stoiker mit Verachtung auf die Güter des Reichtums herabblickt und den vergänglichen Schätzen der Erde, die nur der Tor sammeln kann, die wahren Schätze des Menschen, die Vernunft, gegenüberstellt. So bildet sich in der Stoa eine asketische Lebensanschauung aus, die bis zur energischen Verachtung des Lebens getrieben wird, zur selbstmörderischen Flucht aus dem Leben in die Freiheit, die im Tode auf den

1) a. a. O. S. 65. 2) a. a. O. 28. 3) a. a. O. 7. 4) a. a. O. 71 u. 72. 5) a. a. O. 56 u. 58.

Menschen wartet. Die Seele zu retten aus dem Kerker, in den das Leben sie gebannt, die Seele zu bewahren inmitten aller sie bedrohenden Einflüsse des irdischen Daseins, das wird die ultima ratio dieser Philosophie zu Beginn des römischen Kaiserreichs. Aus der bunten Mischung philosophischer Gedanken mit dem die Welt überschwemmenden Mysterienwesen ist jene Weltuntergangsstimmung entstanden, die nur in der Jenseitigkeitsperspektive noch eine über den Verfall des Lebens hinweghebende Hoffnung findet. „Seit dem Ausgang des zweiten Jahrhunderts", schreibt Erwin Rohde[1]), „macht sich eine religiöse Reaktion stärker geltend und schiebt sich in den folgenden Zeiten immer weiter vor. Auch die Philosophie wird zuletzt eine Religion, aus dem Quell der Ahnung und Offenbarung gespeist. Nicht mehr hochgemut und gelassen sieht die Seele hinaus auf das, was hinter der Wolke des Todes sich verbergen möge: das Leben schien eine Ergänzung zu fordern; die greisenhaft gewordene Welt schien keine Verjüngung auf dieser Erde mehr zu finden. Um so heftiger wirft mit geschlossenem Auge Wunsch und Sehnsucht sich hinüber in ein neues Dasein, und läge es jenseits der bekannten und erkennbaren Welt des Lebendigen. Hoffnung und Verlangen, aber auch Angst vor dem Ungewissen schrecklicher Geheimnisse erfüllt die Seele. Niemals ist während des Verlaufs der alten Geschichte und Kultur der Glaube an unsterbliches Leben der Seele nach dem Tode so inbrünstig und ängstlich umklammert worden, wie in dieser letzten Zeit, da die antike Kultur sich anschickte, ihren letzten Seufzer zu verhauchen .... In diesen Zeiten leben die altgeheiligten Geheimfeiern zu Eleusis noch einmal auf; sie erhalten sich bis gegen Ende des 4. Jahrhunderts lebendig. Orphische Konventikel müssen lange Zeit sich

1) Psyche II 397.

versammelt haben; mannigfache Orgien verwandter Art kannte der hellenisierte Osten. Mehr als altgriechischer Götterdienst zogen, in der Völkervermischung des Orients, die fremdländischen Religionen auch Griechen an. Feste Ordnungen, starres Beharren und Gewähr heiliger Gewißheit, Abwendung von der Welt und ihrer Lust, zeremonielle Reinigung und Heiligung, Sühnung und Askese waren hier mehr als in Hellas. So bereiteten sie die Gläubigen vor auf das Höchste, was sie der Frömmigkeit in Aussicht stellen konnten, ein ewiges, seliges Leben, fern von dieser unreinen Welt im Reiche der Heiligen und Gott Geweihten. Der Kult der Ägypter breitet sich immer mehr aus bis in die letzten Zeiten des alten Glaubens, dazu der syrische, phrygo-thrazische Kult des Sabazios, des Attis und der Kybele, sowie der persische Mithraskult. Unklare Geheimnisse, symbolische Handlungen wirken auf die Volksphantasie, der sie die Möglichkeit zauberhafter Wirkungen vorspielen. Auch die höhere Bildung dieser Zeiten, gläubig und wundersüchtig geworden, verschmähte die Teilnahme an diesen, früher doch zumeist den niederen Schichten des Volkes überlassenen Heilsübungen und Heiligungen keineswegs. Die Höchstgebildeten der Zeit wußten sich, eben aus ihrer Bildung, alles Mysteriöse und Unbegreifliche, selbst in seiner sinnlichsten Einkleidung, zu rechtfertigen. Der neu erwachte religiöse Drang des Volkes hatte eine Rückwendung der Philosophie zu Plato und seiner in das Religiöse hinüberleitenden Weisheit begleitet. Neuplatonische Spekulation erfüllt die letzten Jahrhunderte griechischen Gedankenlebens, sie bedeutet Abwendung vom natürlichen Leben, gewaltsames Hinüberdrängen in eine jenseitige, eine geistige Welt." —
Diese Philosophie ist an der Wende der Zeitalter recht eigentlich Armeleutephilosophie geworden, wie Appian bei der

Schilderung der Zeit von den Gracchen bis auf Cäsar von den armen Teufeln redet, die ins Dunkel des Privatlebens gebannt, weil sie nichts Besseres zu tun hätten und einen Trost für ihre Armut brauchten, sich auf die Philosophie würfen. So bereitet sich eine neue, proletarische Bildung vor. Diese philosophierenden armen Teufel repräsentierten tatsächlich die Masse, so daß wir auch unter den Bewohnern der Sklavenzwinger und den für kärglichen Tagelohn ihr Leben fristenden Existenzen nicht wenige Vertreter der höchsten geistigen Bildung zu suchen haben, wie Epiktet, der Stoiker, ursprünglich Sklave in dem Hause eines brutalen vornehmen Römers gewesen ist. Hier sind also die Armen, die doch eine geistige Kraft in sich fühlen, um eine Welt zu gestalten, die Ausgestoßenen und Enterbten, die mit um so heißerem Hunger alle geistige Nahrung verschlingen, je kärglicher ihnen ihr Los das Maß der Erdengüter zugeteilt. In diesen auf die geistigen Genüsse angewiesenen Kreisen wird das Bewußtsein lebendig, daß der Mensch doch nicht vom Brote allein lebt, es erwacht der Stolz einer neuen Menschenwürde, die den Menschen nicht schätzt nach dem, was er hat, sondern nach dem, was er ist.

Die Erinnerung an diese Armeleutephilosophie wird es gewesen sein, die einen der ersten Verteidiger des Christentums, Melito von Sardes, seine eigene Religion kurzweg als christliche Philosophie bezeichnen läßt. Der Bischof von Sardes führt aus, wie die christliche Philosophie, die zuerst unter Barbaren verbreitet gewesen sei, unter der erlauchten Regierung des Kaisers Augustus zu blühen angefangen und dann mit dem Wachstum der kaiserlichen Macht gleichen Schritt gehalten habe.[1]) Der christliche Bischof erkennt also an, daß

1) Eyseb. Kirchengesch. IV, 26.

das Christentum, das er „unsere Philosophie“ nennt, älter als das römische Kaiserreich gewesen sei, und er betrachtet als eine besondere göttliche Fügung, daß das römische Kaisertum sich dieser ausländischen Philosophie und ihrer Segnungen habe erfreuen dürfen.

Die Vorgeschichte des Christentums im Judentum

Der Beitrag, mit dem das Judentum bei der Entstehung des Christentums beteiligt ist, liegt in dem Messianismus. Dieser Messianismus, ins Griechische übersetzt, hat dem Christentum seinen Namen gegeben. Von dem hellenisierten Messianismus hat die neuere Kultur ihre mächtigsten religiösen Impulse erhalten, so daß die Geschichte der messianischen Idee die religiöse Seite der Vorgeschichte des Christentums darstellt. Es gibt in der alttestamentlichen Geschichte gar manchen Messias, gar manchen Gesalbten, in der griechischen Übersetzung Christus. Die Salbung mit Öl war ein uralter religiöser Brauch. Er bedeutete ursprünglich die Mitteilung göttlichen Segens an den Menschen zu einer Zeit, wo Natur und Geist im Bewußtsein des Menschen noch nicht auseinandergetreten waren. Das Öl der Frucht wie das Fett der Tiere war das Bild des Reichtums und der Fülle. In der Salbung mit Öl, der Grundlage des Messianismus, hat der religiöse Supranaturalismus seinen symbolischen Ausdruck gefunden. Der Messianismus konnte nur, im Unterschied von der griechischen Philosophie, erwachsen auf der Grundlage einer Weltanschauung, die Gott und Welt nicht nur begrifflich, sondern auch sachlich von einander trennte. Insofern aber der Messianismus zugleich

eine Verbindung herstellt zwischen der segenbedürftigen Menschheit und der segenspendenden Gottheit, weist der Messianismus von Hause aus schon über den Supranaturalismus hinaus, er gibt in dem mit Öl gesalbten, dem messianischen Menschen das Bild des Segens, in dem Gott von seinem Leben dem Menschen das Beste mitteilt. Messias, Christus ist also, woran vor allen Dingen festgehalten werden muß, ein Allgemeinbegriff, ein Gattungsname, nicht ein Personenname, nicht ein Eigenname, wie die Gewohnheit des christlichen Sprachgebrauchs irrtümlich anzunehmen verleitet. Es hat gar manchen Christus gegeben, ehe ein Jesus für diesen Namen überhaupt nur in Frage kommen konnte. Christus nennt der zweite Jesajas 1) einen heidnischen König, den Perserkönig Cyrus. Im 2. Psalm ist Christus, der Sohn Gottes, ein siegreicher Fürst, wahrscheinlich ein Makkabäersproß, der seinen Wohnsitz wieder nimmt in der Zionsburg. So wurde der heilige Stein mit Öl gesalbt zur alten Kultstätte Beth-El, die noch bis in die spätere Königszeit ihren messianischen Charakter bewahrt hat, 2) und im bekannten Psalm 23 preist der Sänger Jahwe, daß er sein Haupt mit Öl gesalbt, ihn also zu einem Messias mache. Der Messianismus ist deshalb die Seele der israelitischen Religionsgeschichte. Er reicht mit seinen Wurzeln hinein in die prähistorische Zeit, in die sagenumwobene Zeit der Wanderstämme, 3) wo die Religion Altisraels noch Animismus war, Verehrung der Ahnengeister, die erst im heiligen Tier, dann im heiligen Baum oder Stein gegenwärtig gedacht wurden. 4) Wie dann der Jahwekultus die Stammesreligion zur Volksreligion weiterbildet, wird das heilige Symbol gebraucht, um die leitenden Persönlichkeiten in Jahwes

1) 45, 1. 2) Amos 71, 12 u. 13. 3) I. Mose 28, 18. 35, 14. 4) Stade, Israelitische Geschichte I, 409 ff.

Namen zu salben. Jahwe ist ursprünglich, wie sein Name besagt, Sturm- und Gewittergott. Die Höhen der Berge sind ihm heilig. Wo die Winde wehn, und die Blitze zucken, werden ihm Opfer dargebracht. Die Cherubim, auf denen er fährt, sind die Wolken, und die Seraphim, die ihn umgeben, sind die Blitze, und noch in später Zeit singt der Psalmist von Jahwe, der die Berge anrührt, daß sie rauchen, und die Erde, daß sie bebet, der die Winde zu seinen Boten und die Feuerflammen zu seinen Dienern macht. Deshalb ist alles Starke Jahwe heilig: der Stier, in dessen metallenem Bilde Jahwe verehrt wurde,[1]) von dem später noch der gehörnte Altar Zeugnis gibt, der Häuptling, der Vornehme seines Stammes, der eines Hauptes länger ist als alles Volk. So wird der starke Saul der Messias, der Gesalbte Jahwes, und nach ihm der stärkere David, der zehnmal so viel Philister erschlagen als Saul. Die Starken zwingen die widerstrebenden Stämme unter ihre Herrschaft, sie schaffen das Reich und das Königtum in Israel. Die neue politische Größe bringt neue wirtschaftliche Verhältnisse mit sich. Noch Saul ist als König Bauer und bestellt in friedlichen Zeiten seinen Acker. David aber legt schon den Grund zu einem stehenden Heer in der Leibwache, mit der er sich umgibt, er baut die Königsburg Zion und wird Militärfürst. Salomo endlich weckt in dem bis dahin noch ganz hauswirtschaftlich-agrarisch lebenden Volk das merkantile Interesse. Er knüpft Verbindungen an mit Phöniziern und Arabern für auswärtigen Handel und beginnt damit die große wirtschaftliche Umwälzung, die das israelitische Volk erst unter die eigentlichen Kultur-Völker einreiht, zugleich aber im Innern den Grund zu Jahrhunderte dauernden sozialen Kämpfen legt. Die Reichsregierung und

1) II. Mose 72, 4; I. Könige 12, 28 u. a.

die Beamten wachsen aus der agrarischen Bevölkerungsschicht heraus zu einer selbständigen Klasse. Sie treten damit in einen Gegensatz zum Volk, das nun in die dynastischen Interessen verwickelt und damit in sich selbst gespalten wird. Der Handel bringt neue Güter und Bedürfnisse ins Land, es entsteht das mobile Kapital, das auch an dem immobilen seine stille aber unaufhaltsame Mobilisierungsarbeit beginnt. Der Bauer, der von alten Zeiten auf seiner Scholle saß und mit seiner Familie bescheidenen, aber auskömmlichen Lebensunterhalt fand, gerät in Abhängigkeit von dem Händler, er wird selbst Händler, Gläubiger oder Schuldner, und wie nach oben hin Großgrundbesitz und Kapitalismus sich festigen, entsteht nach unten hin ein Proletariat, das in freier oder unfreier Knechtsarbeit sein Leben führt. Das ist die Situation, bei der um 760 v. Chr. die soziale Reformarbeit der Propheten einsetzt. Damit geht die Prophetie an ihre eigentliche Arbeit, sie tritt in das Stadium, welches ihr ihren Ehrenplatz in der Kulturgeschichte der Menschheit sichert. Die Prophetie Altisraels wurzelt wie alle ihr verwandten Erscheinungen des religiösen Lebens in dem unbewußten Triebleben, den religiösen Instinkten des Menschen. Sie ist dionysische Glut und Begeisterung. Von den Höhen, auf denen das gemeinschaftliche Opfermahl gefeiert worden ist, kommen die schwärmenden Scharen hernieder mit Pauken und Pfeifen und Harfen, daß auch Saul von ihrer Raserei ergriffen wird.[1]) Unter diesen älteren Propheten, die man ursprünglich Seher nannte, sind die Gottesmänner, die dem Volke Jahwes Spruch im Orakel nach dem geworfenen Lose verkünden.[2]) Der Spruch gilt als Recht, er schafft die überlieferte Ordnung und Sitte, die Tora, den Grundstock aller israelitischen Gesetze. Aber das

1) I. Sam. 10, 5—11. 2) I. Sam. 9, 9. 10, 20.

Recht ist nur mündlich fixiert, dehnbar und unbestimmt, und der Gottesmann, der den Spruch gibt, erhält für seine Tätigkeit eine Gabe,[1]) da wird es leicht, daß das Recht gebeugt wird zu Gunsten des Mächtigen und Reichen, wie das schon von den Söhnen eines der einflußreichsten Gottesmänner, Samuels, berichtet wird.[2]) So werden auch die leitenden Persönlichkeiten verstrickt in den Prozeß, der in seinem kulturellen Fortschritt die größten sozialen und ethischen Gefahren einschloß.

Gegen diese Entwicklung der Dinge treten die Männer in die Schranken, die wir im engeren Sinne Propheten nennen. Sie nehmen zunächst als religiöse Reformer den Kampf auf mit den Epigonen der Gottesmänner, die einst als Seher in Israel gegolten. So sehr sind diese Männer in Verruf gekommen, daß Amos, der erste dieser Reformpropheten, sich dagegen verwahrt, in ihre Klasse mitgezählt zu werden.[3]) Freilich mag auch hier das Volk anfangs von dem Wein dieser neuen Propheten nicht trinken, weil ihnen der alte milder, bequemer ist. „Wenn ich ein Irrgeist wäre und ein Lügenprediger und predigte, wie sie saufen und schwelgen sollten — der wär ein Prediger für dies Volk", sagt Micha von[4]) den Modepredigern seiner Zeit. Und bis in die Zeit der Zerstörung Jerusalems hinein muß Jeremias klagen, daß die Propheten in Jerusalem mit Lügen umgehen, daß sie die Boshaften stärken und die Herde Jahwes umbringen![5]) Aber diese religiösen Reformer sind zugleich soziale Reformer, ja die soziale Reform ist die eigentliche Seele der religiösen. Gegen die Reichen, die fetten Kühe predigt Amos, die den Dürftigen unrecht tun und den Armen ausbeuten. Sie verkehren das Recht in Wermut und stoßen die Gerechtigkeit zu Boden.

1) I. Sam. 9, 7. 8. 2) I. Sam. 8, 3. 3) Amos 7, 14. 4) 1, 11. 5) Jerem. 23.

Sie verkaufen den Armen um ein Paar Schuhe, treiben den Geldpreis in die Höhe und fälschen das Gewicht wie die Ware. Dann schlemmen sie bei den Altären von den verpfändeten Kleidern und trinken Wein in den Heiligtümern von den Gebüßten.[1]) Und Jesajas ruft sein Wehe aus über die, „die ein Gut an das andre ziehn und einen Acker zum andern bringen, bis daß kein Raum mehr da sei, daß sie allein das Land besitzen".[2]) Es war ja den Leuten so bequem gemacht, das Unrecht und die Ausbeutung unter dem Deckmantel der Frömmigkeit zu betreiben. Seine Propheten und Priester lebten gut mit ihnen und schwelgten mit ihnen an den Festen, an denen die Opfer für Jahwe dargebracht wurden. Deshalb gilt der Kampf der Propheten dem ganzen Opferkultus, der nur die Beschönigung darbot für allen Frevel der Mächtigen. „Barmherzigkeit will Jahwe, nicht Opfer", sagt Hosea.[3]) Jahwe ist satt der Brandopfer und hat keine Lust zum Blute der Lämmer. Er ist ein Feind dieser ganzen Verehrung mit Sabbathtagen und Festfeiern, all dieser ausgebreiteten Hände und dieser endlosen Gebete.[4]) Jahwe will, daß das Volk Gutes tue, daß dem Unterdrückten sein Recht, dem Schwachen geholfen werde. Denn Jahwe selbst ist das Recht und die Gerechtigkeit. Recht und Gerechtigkeit üben, das ist es, was Jahwe von seinem Volke fordert. So sind die Propheten auch die Vertreter einer Stärke, aber einer geistigen und sittlichen. Jahwes Macht ist seine Gerechtigkeit, die dem Schwachen hilft gegen die Willkür und Herrschaft des Stärkeren, dem Armen gegen die Unterdrückung des Reichen.

Aber die prophetische Predigt kann nur wirksam werden, wenn sie zugleich Gesetz wird. Sie will ja von Hause aus

1) Amos 2, 7. 8; 4, 1; 5, 7. 11. 2) 5, 8. 3) 6, 6. 4) 1, 11—17.

eine neue Rechtsordnung in Israel schaffen, eine soziale Ordnung, in der nicht mehr die Macht vor Recht geht. Deshalb werden nun die Propheten politische Agitatoren, sie suchen die Führung des politischen Lebens zu gewinnen und die Regierung ihren sozialen und religiösen Reformideen willfährig zu machen. Das gelingt zum ersten Male dem Propheten Jesajas, der die Seele der Politik des Königs Hiskias wurde; dann nach einem siegreich überwundenen Vorstoß der Reaktion, die alle ihre Macht gegen die prophetischen Reformen aufbot, in weit größerem Maße unter dem Könige Josia im Jahre 621. Damals fand die Reformgesetzgebung, die wir heute unter dem Sammelnamen Mosis als das Deuteronomium kennen, ihren vorläufigen Abschluß, sie wurde Reichsgesetz.[1])

Mit dieser Gesetzgebung beginnt der Messianismus als eine soziale Theorie, die nach ihrer Verwirklichung in der Praxis ringt. Die Grundidee, daß alle Jahwe-Streiter, Könige und Propheten, Gesalbte sind,[2]) gibt nun dem ganzen Volksleben seinen messianischen, prophetischen Charakter. Das Deuteronomium ist der erste weltgeschichtliche Versuch, den Humanitätsgedanken, den Gedanken eines Menschenrechts, zum Ausgangspunkt einer Gesetzgebung zu machen. Das Besitzrecht wird so eingeschränkt, daß der Arme vor der drückendsten Not des Hungers geschützt ist. Er darf von den Früchten des Feldes nehmen, soviel er mit der Hand, ohne Zuhilfenahme der Sichel, fassen kann. Der Besitzer soll auf dem Felde nicht alles genau abschneiden und auflammeln, darf die Garben, die auf dem Felde nach der Ernte zurückbleiben, nicht mehr nachträglich holen: sie gehören den Armen. Das Pfandrecht wird soweit eingeschränkt, daß der Gläubiger dem Schuldner nie

1) II. Könige 22. 2) I. Könige 19, 18.

den Mühlstein und das Kleid, das Letzte und Notwendigste, nehmen darf. Der Arbeitslohn muß ohne Abzug und zwar an jedem Tage vor Sonnenuntergang gezahlt werden. Dann soll aller Besitz nur auf Zeit gelten: im fünfzigsten Jahr, dem Halljahr, soll ein jeglicher wieder zu seiner Habe und seinem Geschlechte kommen. Im siebenten Jahr, dem Sabbatjahr, soll keine private Bestellung des Ackers erfolgen, da sollen alle Feldfrüchte, die die Natur von selbst gibt, gemeinsam verbraucht werden, von den Einheimischen wie den Fremden. Dieses Sabbatjahr wird auch ein Erlaßjahr. In ihm müssen alle, die sich zum Dienst verkauft haben, mit entsprechenden Gaben an Vieh und Getreide freigelassen, in ihm dürfen keine Schulden von Volksgenossen eingeklagt werden, und es darf sogar aus dem Herannahen des Erlaßjahres kein Grund genommen werden, ein erbetenes Darlehn zu verweigern. Es soll kein Bettler im Lande sein, niemand soll sein Herz verhärten noch die Hand zuhalten gegen den armen Bruder, und auch den Fremdling sollen die Kinder Israels schützen und lieben, daß sie ihm Speise und Kleider geben.1) Alle diese Gesetze sind getragen von dem einen Gedanken: Jahwe ist Israels Gott, er ist heilig, darum soll das Volk auch heilig sein. So werden die Rechtsgesetze gegründet auf den Kultus Jahwes, und weil das Recht im ganzen Reiche gelten soll, so muß auch der Kultus Reichskultus werden. In dem älteren Kultus wurde Jahwe verehrt auf den Höhen der Berge und an den alten Heiligtümern des Volkes, er wurde verehrt unter verschiedenen Namen und in der freien Weise lokal bestimmter Überlieferung. Um der Zentralisation des Rechts willen müssen die Propheten alle Spuren des älteren

1) V. Mose 23, 25; 24, 19—21; 24, 6. 10—17; 25, 14—15; 10, 18. 19; III. Mose 25, 5. 10; 9, 9. 10.

Kultus auszutilgen suchen. Sie eifern gegen den Höhenkultus und gegen die ehernen Jahwebilder, die an den alten Kultstätten standen. Jahwe stößt alle Gottheiten neben der prophetischen Reichsgottheit aus, er wird eifersüchtig auf seine Ehre, sein religiöses Grundgesetz lautet: Du sollst nicht andere Götter neben mir haben. Weil der Privat- und Lokalkultus der Herd aller Bestrebungen ist, die der prophetischen Reformgesetzgebung und ihrer zentralistischen Tendenz entgegen sind, so steht und fällt das neue Recht mit der Durchführung des neuen Reichskultus, und in blutigen Kämpfen versucht der alte Volksglaube sich gegen den neuen prophetischen Glauben zu behaupten, aber die Entwicklung der Zeit schreitet über die alten Altäre und Heiligtümer hinweg: Jahwe wird alleiniger Gott in Israel, sein Heiligtum ist allein in Jerusalem, sein Kultus kann nur geübt werden in den Formen, die das Gesetz gegeben, von den Personen, die eigens zu seinem Dienst bestellt sind. — Die politischen Ereignisse überheben die Reformgesetzgebung der Probe, wie weit mit ihr ein wirkliches Staatsleben bestehen könne, nehmen aber auch dem Volke die Möglichkeit, die sozialen Ideen der Prophetie an der Hand der Erfahrung weiterzubilden und umzubilden. Als fünfunddreißig Jahre nach der endgültigen Einführung der Reformgesetze das Königtum Juda in dem babylonischen Exil sein Ende fand, ging wohl das Gesetz mit in das fremde Land, aber es fehlte der politische Boden, auf dem das Experiment dieses Gesetzes sich hätte ausleben können.
Um so intensiver arbeiteten die Ideen im Bewußtsein des Volkes weiter und verdichteten sich hier zu dem Bilde des messianischen Zukunftsstaats. Daß Jahwe die lohnt, die sein Recht lieben und üben, war die Voraussetzung, von der aus die Propheten ihre sittliche Rechtsordnung inauguriert hatten.

Deshalb erscheint das Reich, in dem Jahwes Gerechtigkeit gilt, als ein Reich des Glücks, der Freiheit und des Friedens, und wie die Propheten das Königtum Jahwes in den herrlichsten Farben geschildert, nimmt nun auch der Volksglaube diese Schilderungen in sich auf, es bilden sich feststehende Züge in diesen messianischen Glückseligkeitsbildern, die an dem Widerspruch der Wirklichkeit nur immer schärfer hervortreten. Solange das Volk im eigenen Lande den Gottesstaat ausprobieren konnte, genügte der prophetische Hinweis auf den Zusammenhang des menschlichen Tuns mit göttlichem Lohn oder göttlicher Strafe, um den theokratischen Rechtsanschauungen einen Halt im sittlichen Volksbewußtsein zu geben. In der Verbannung greift nun aber das Leidensproblem störend ein in die Naivetät dieser sittlichen Weltanschauung. Die Propheten, namentlich Hosea, hatten vor der Verbannung mit ihrer Strafandrohung den pädagogischen Gesichtspunkt verbunden, daß Jahwe mit väterlichem Erbarmen seinen geliebten Sohn, das Volk Israel, erziehen wolle, damit auch das Volk den Willen Jahwes aus Liebe zu ihm erfülle. Aber im Exil treten Erscheinungen hervor, die sich in diese pädagogische Betrachtungsweise nicht eingliedern wollen: unter dem nationalen Unglück leiden gerade die Frömmsten, die eifrigsten Jahwediener, am meisten. So stellt der um den Ausgang des Exils schreibende zweite Jesajas, dessen Werk in den letzten 26 Kapiteln des Jesajasbuches vorliegt, das Problem des leidenden Gottesknechts, dessen prophetische Züge für alle messianischen Leidensgeschichten der späteren Zeit typisch geworden sind. Dieses verachtete und verschmähte Gottesvolk büßt nicht die eigene, sondern eine fremde Schuld. Der leidende Knecht Jahwes trägt die Krankheit und die Schmerzen derer, die bei seinem Anblick gemeint haben, daß er von Gott ge-

straft und gemartert werde. Das Leid wird hier eine Tat der Liebe, durch die der Fromme sich selbst als Opferlamm darbringt, um in den mit freiwilliger Geduld ertragenen Todesschmerzen den Volksgenossen Heil und Frieden zu bringen und dafür von Jahwe mit messianischer Herrlichkeit gesegnet zu werden.

Gleichzeitig wird im Exil die messianische Reformgesetzgebung weiter ausgebaut, sie wird, da ihr die feste Schranke einer politischen Wirklichkeit fehlt, auf ein rein ideales Reichsgebilde angelegt: auf einen theokratischen Priesterstaat, in dem Jahwe durch seine messianischen Vertreter regieren werde. Dieses Bild des kommenden Gottesstaats übt nun auch nach rückwärts seine Wirkungen aus. Die ganze altisraelitische Geschichte wird nach dem Plane dieses Bildes revidiert, die vorhandenen historischen Quellen werden so überarbeitet, daß sie nicht mehr eine natürliche Volksentwicklung, sondern eine übernatürliche Wundergeschichte darstellen. Der jüdische Priesterstaat erscheint als das Ziel der gesamten Weltgeschichte, ja als der eigentliche Grund der Weltschöpfung. Das Volk, das diesen Gottesstaat zu bilden berufen ist, erscheint von Anfang an zu diesem Beruf vor allen andern Völkern auserwählt, es steht, den Bedingungen natürlicher Lebensentwicklung entrückt, unter persönlicher göttlicher Leitung. Auch die Geschichte der andern Völker, mit denen Altisrael einst zusammengelebt, aus denen Altisrael einst in seiner besondern politischen und sozialen Existenz herausgewachsen, wird nach diesem theokratischen Gesichtspunkte umgearbeitet: alle diese Völker erscheinen nun in den Augen der späteren jüdischen Geschichtsmacher mit einem Makel behaftet, die Geschichte Israels wird eine Geschichte der Aussonderung von diesen Völkern, sie erscheint als ein steter Kampf Jahwes gegen die Hinneigung des Volkes zu den

Sitten und Anschauungen dieser Völker, als ein fortgehender Reinigungsprozeß von heidnischem Wesen. Als dann den Verbannten die Rückkehr erlaubt wird, macht sich bei denen, die von dieser Erlaubnis Gebrauch machen, die Wirkung dieser theokratischen Völkerbetrachtung schnell bemerkbar. Das theokratische Monopol der Juden zu wahren und nach allen Seiten hin auszubeuten, wird nun die Hauptaufgabe aller derer, die auf Mosis Stuhl sitzen und das Erbe der nach Moses genannten Gesetzgebung angetreten haben. Es entsteht die Synagoge, die durch ihre Meister, die Rabbiner, die schulgerechte und zunftgemäße Auslegung dieser Gesetze handhabt. Es bildet sich die Partei der Reinen, der Pharisäer, die die peinlichste Durchführung der schriftgelehrten Satzungen als heiligste Gewissenssache behandeln. Und wie schon zu den Zeiten der Rückkehr aus der Verbannung Esra, der Schriftgelehrte, die große Reinigung des Volkes von allen nichtjüdischen Elementen als eine religiöse Grundpflicht des Volkes gegen Jahwe gefordert und durchzuführen unternommen, so geht nun durch diese ganze, unter der Herrschaft des Rabbinismus stehende Bevölkerung der Zug radikalster nationaler Ausschließlichkeit. Die Abrahamssöhne betrachten alle Nichtjuden als Unreine, als Heiden, die Götter dieser Völker, mit denen Altisrael einst fromme Kultgenossenschaft gepflegt, als falsche Götter, Götzen. Aber unter dieser pharisäisch-rabbinischen Oberströmung bleibt eine kräftige prophetische Reaktion als religiöse Unterströmung bemerkbar. Am deutlichsten tritt diese zu Tage in den Büchern Ruth und Jonas. Beide Schriften gehören der späteren jüdischen Literatur an und wenden sich mit ihrer Tendenz energisch gegen den jüdischen Chauvinismus. Das Buch Ruth ist eine novellistische Dichtung, die ihre Erzählung in die Zeit der Richter zurückdatiert, um zu zeigen, daß reine Tugend und

Frömmigkeit nicht nur in Palästina, sondern auch in dem, von der theokratischen Geschichtsschreibung mit dem Fluch blutschänderischer Erzeugung belegten Volk der Moabiter sich finde, ja um diese Frau aus dem gehaßtesten Volke zur Stammmutter der davidischen Dynastie zu machen. Ähnlich will die Jonasdichtung den Zeitgenossen predigen, daß Jahwe auch in dem verrufenen Ninive ein bußfertiges Volk gefunden habe, und daß er den Propheten, der von dem nationalen Wahn sich beherrschen läßt, durch strenge Zucht von seinem Wahne heilt. Hier reift also an dem Gegensatz gegen den engsten Nationalismus jene weite und freie Lebensanschauung, die auch aus dem Judentum ihre Jünger für eine internationale Gemeinschaftsbildung vorbereitet. Hier macht schon der Gott sich bemerkbar, der seine Sonne scheinen läßt über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte, der Gott, der die Schranken des jüdischen Nationalgottes durchbricht und sich dann in dem Weltengott der griechischen Philosophie wiederfindet. Auch in der Moral macht sich eine Reaktion gegen die pharisäisch-rabbinische Lebensanschauung bemerkbar. Die Ethik der Synagoge war von Hause aus eine juridische. Sie gründete sich auf den geschriebenen Buchstaben und die von den Meistern gegebene Auslegung. So blieb die Moral dem Volke rein konventionell, äußerlich. Der Einzelne verstand nicht ihren Sinn, er fragte nicht nach ihren inneren Gründen. Die Autorität der Schule bestimmte die Ordnung des Lebens bis in die kleinsten Beziehungen hinein, und das Volk, das nichts vom Gesetz verstand und noch weniger die rabbinische Kunst der Auslegung begriff, konnte nur dem fremden Spruch sich beugen. Es gab keine Verbindung zwischen dem, was der gesetzeskundige Meister für rein oder unrein erklärte, und dem sittlichen Gewissen des einzelnen Menschen.

Da dringt aus dem Kreise derjenigen Juden, die in der Diaspora unter Griechen lebend mit griechischer Geistesart Fühlung gewonnen, den hellenistisch gebildeten Juden, eine menschlichere, natürlichere Sittlichkeit in die geheiligte Sphäre der Synagoge hinein, wie die Sprüchliteratur des Alten Testaments erkennen läßt. In diesen, zuerst unter dem Namen Salomos erschienenen Spruchsammlungen sucht der Mensch die Normen seines sittlichen Handelns aus der eigenen Lebenserfahrung abzuleiten. Er sieht, welche Wirkungen für ihn aus bestimmten Taten entstehn, er wird sein eigener Lehrer, der sich selbst seine praktische Moralphilosophie bildet. Das Gute ist, wie bei den Griechen, Weisheit, das Böse ist Torheit. Der Mensch wird in dieser Moral der Sprüche auf sich selbst gestellt. Wenn Gott, der Allerhöchste, seinen Willen dem Menschen zum Gesetz gegeben, so ist dieses Gesetz zugleich die höchste Lebensweisheit, die dem Menschen innewohnende sittliche Vernunft. Auch der Gehorsam gegen das Gesetz Gottes entspringt der vernünftigen Erwägung, er ist die Betätigung der Weisheit, die der Mensch zur Richtschnur seines Lebens erhebt. So berührt sich die Moral dieser alttestamentlichen Spruchliteratur formell mit der der Evangelien. Hier wie dort ist die Begründung der Moral eudämonistisch: das Gute ist das für den Menschen Gute, das, was ihm Kraft und Leben gibt, ihn glücklich, selig macht. Aber auch materielle Berührungen sind überall unverkennbar. In den Salomo-Sprüchen wird die Kraft der Geduld und der Selbstbeherrschung gepriesen, es wird das Lob der Herzensgüte, der Mildtätigkeit und der Barmherzigkeit gesungen, der Geiz, der Stolz, die Ungerechtigkeit und Hartherzigkeit werden als Feinde des Menschenglücks hingestellt. Namentlich enthalten die Sprüche des Jesus, den wir als den Sohn Sirachs kennen, schon alle die wichtigsten Grund-

gedanken der Bergpredigt, und die alttestamentlichen Jesussprüche bieten weitgehende Parallelen zu den Jesussprüchen der Evangelien. Hier wird die Liebe zu Gott als die rechte Frömmigkeit gepriesen und gewarnt vor der Heuchelei in der Frömmigkeit[1]). Wenn das Evangelium ermahnt, daß man sich nicht fürchten soll vor denen, die den Leib töten, oder diejenigen selig preist, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, so fordert der fromme Jesus des Alten Testaments, daß man die Wahrheit verteidige bis in den Tod und das Recht frei bekenne ohne Scheu und Furcht vor den Menschen[2]). Die Hilfsbereitschaft gegen die Kranken, die Schwachen und Unterdrückten, das Almosengeben, Milde im Urteil über die Fehler des Nächsten, Barmherzigkeit im Vergeben des erlittenen Unrechts, alle diese Tugenden der christlichen Karitas finden in dieser Spruchsammlung des älteren Jesus ihren beredtsten Fürsprecher, wie auch die Gefahren des Reichtums, des Schätzesammelns, der Sorge in diesen alttestamentlichen Jesussprüchen mindestens so scharf betont werden, wie in der Bergpredigt und den Evangelien. Es dürfte tatsächlich keinen einzigen Gedanken aus der christlichen Spruchliteratur von nennenswerter Bedeutung geben, für den sich nicht in den Sprüchen des Alten Testaments eine Parallele oder wenigstens eine Anknüpfung finden ließe. Zuweilen geht diese Parallele so weit, daß eine Benutzung der älteren Spruchsammlung durch die jüngere handgreiflich wird. So spricht der reiche Mann im Gleichnis des Evangeliums zu seiner Seele: „Liebe Seele, du hast einen großen Vorrat auf viele Jahre, habe nun Ruhe, iß, trink und habe guten Mut", und dann spricht Gott zu ihm: „Du Narr, heute Nacht wird man deine Seele von dir fordern und weß wird es sein, das du bereitet hast?", —

1) Jes. Sir. 2, 18; 4, 15; 1, 34—38. 2) Matth. 10, 28; 5, 10; Jes. Sir. 4, 24—33.

und in den älteren Jesussprüchen spricht jemand, der denkt, daß er etwas vor sich gebracht, zu sich: „Nun will ich gut Leben haben, essen und trinken von meinen Gütern — und er weiß doch nicht, daß sein Stündlein so nahe ist, und muß alles lassen und sterben.“1) So arbeitet in diesen Spruchsammlungen die Moral der Propheten weiter, befruchtet durch die eudämonistische Ethik der Griechen, durch welche die sittliche Norm nach ihrem Wert für die menschliche Persönlichkeit erfaßt und zur Natur des Menschenwesens in eine innere Beziehung gesetzt wird.

Bedeutsam ist diese Spruchliteratur aber auch noch dadurch, daß sie die Brücke schlägt zu der griechischen Vorstellung des Logos, von einer selbständig existierenden, zwischen Gott und der Welt vermittelnden göttlichen Vernunft, einer Vorstellung, die dann in der Christuslehre der Kirche ihre kanonische Ausprägung findet. Schon in diesen Sprüchen erscheint die Weisheit als ein eigenes Wesen, als der Inbegriff aller göttlichen Lebensmitteilung an den Menschen. Die göttliche Weisheit, das höchste Gut des Menschen, wird personifiziert, es wird ihr vorweltliche Existenz und weltschöpferische Kraft zugeschrieben: sie war von Anfang bei Gott, und ohne sie ist nichts gemacht von dem, was gemacht ist, ja sie wird selbst der Logos Gottes genannt.2) In der Weisheit Salomos ist diese Erhebung der göttlichen Sophia zu einer eigenen göttlichen Existenz schon völlig durchgeführt. Die Sophia ist nicht nur kosmisches, sondern auch sittliches und religiöses Lebensprinzip, die Mittlerin zwischen den Menschen und Gott.3) So schafft der Hellenismus in dem Judentum, das auch in der Synagoge sich seiner nicht erwehren kann, jenen Dualis-

1) Luk. 12, 19 ff.; Jes. Sir. 11, 18 u. 19. 2) Spr. Sal. 8; Jes. Sir. 24. 3) Weisheit 7, 25—28.

mus, der dann das ganze festgefügte rabbinische Gebäude auseinanderzutreiben bestimmt ist. Etwa zwei Jahrhunderte vor Beginn der christlichen Ära ist innerhalb des Judentums schon jene geistige Bewegung deutlich wahrnehmbar, die das Erbe der Propheten für eine neue Zeit ausgestaltet und dann in der neutestamentlichen Evangelienliteratur ausmündet. Auch die Moral der Evangelien muß durchweg im Zusammenhange mit der hellenistischen Ethik der Spruchsammlungen gewertet und begriffen werden.

Endlich aber entsteht unter dem Einfluß, den die griechische Weltanschauung auf die jüdische Religion ausgeübt hat, noch die für die Folge bedeutsamste literarische Neubildung der jüdischen Apokalyptik. Hier geht das Judentum mit seinem kräftigsten Lebenstriebe, dem Messianismus, die Verbindung ein mit dem Platonismus, und aus dieser Verschmelzung der beiden bedeutsamsten Früchte antiken Geisteslebens erklärt sich die führende Stellung, die die Apokalyptik in der Geschichte des Geistes bis tief hinein in das kirchliche Mittelalter, ja bis in die kirchliche Auffassungsweise unserer Zeit eingenommen hat.

Das grundlegende Werk dieser Literaturgattung ist das Danielbuch. Nach der Weise der damaligen jüdischen Schriftsteller verlegt der Verfasser den Schauplatz für seine Darstellung in eine fremde historische und geographische Umgebung. Die Enthüllungen, die das Buch in Gestalt von Traumgesichtern und deren Deutung zu geben unternimmt, knüpfen an an die Person Daniels, der am Hofe des Nebukadnezar in Babylon gelebt haben soll, während die wirklichen Verhältnisse, mit denen das Buch sich beschäftigt, von dem babylonischen Könige etwa vierhundert Jahre entfernt liegen und in die Zeit des Makkabäeraufstandes unter der Herrschaft des Syrerkönigs

Antiochus Epiphanes hineinführen. Deutlich schildert das Danielbuch zweimal in großen Zügen die geschichtlichen Ereignisse von der Chaldäer- bis zur Syrerherrschaft. Vier Weltreiche haben einander abgelöst. Mit dem letzten, dem Reiche Alexanders, sind die Juden unter griechische Herrschaft gekommen. Dann bildeten sie den Zankapfel zwischen den beiden mächtigsten hellenistischen Reichen, die aus der Erbschaft Alexanders sich gebildet, dem der Ptolemäer und der Seleuciden. Endlich, 198 v. Chr., gelingt es dem Syrerkönig, den Ägyptern ihre Provinz Palästina zu entreißen und der eigenen Herrschaft einzugliedern, und bald droht das jüdische Volk ein Opfer der Hellenisierungswut des syrischen Königs zu werden. In diese durch Antiochus Epiphanes geschaffene Situation führt das 167 geschriebene Danielbuch ein. Aus dem vierten der großen Tiere, die die vier großen Weltreiche symbolisieren, sieht der Verfasser neben zehn anderen ein kleines Horn hervorwachsen, den König, der lästerliche Reden ausstößt gegen den Höchsten und die Heiligen des Höchsten bedrängt und sinnt, abzuändern die Festzeiten und das Gesetz, und in dessen Hände die Heiligen gegeben werden. Das Danielbuch schildert nun die historischen Vorgänge, die sich an diese syrische Gewaltmaßregel anschließen, in der Form von Zukunftsbildern und gibt seine messianischen Hoffnungen und Gedanken als Enthüllungen, die diese Zukunftsbilder zu deuten bestimmt sind. Aber im heißesten Ringen mit der politischen Übermacht des Hellenismus hat sich der Verfasser so tief in die hellenische Gedankenwelt hineingearbeitet, daß seine eigenste Tendenz, sein Messianismus, eine durchaus hellenistische Gestalt annimmt. Der Messias, der die Befreiung von dem syrischen Joch bringen und das syrische Reich in Trümmer werfen soll, wird erschaut in der Gestalt von einem, der mit den Wolken des Himmels

kommt wie eines Menschen Sohn. Der wird vor den Alten am Tage gebracht und erhält von ihm eine ewige Herrschaft und ein Königreich, das nicht vergehen und nie zerstört wird, daß alle Völker und Stämme und Zungen ihm dienen sollen.[1]) Das Messiasbild ist also hier ein Menschenbild geworden, es hat seine spezifisch jüdischen Züge verloren. Und dieses Menschenbild ist überirdisch, es kommt in den Wolken des Himmels und hat unmittelbaren Verkehr mit der Gottheit. Ob nun der Danielsche Menschensohn als Einzelpersönlichkeit oder als Personifikation des messianischen Reichs zu denken sein mag, jedenfalls ist diese transzendente Vorstellung des messianischen Menschen auf rein jüdischem Boden unmöglich. Der himmlische Mensch, als der der Messias nachher auch durchweg im Neuen Testament auftritt,[2]) ist unbedingt aus der Ideenwelt Platos zu erklären; er ist der urbildliche, der Idealmensch, der aus der unsichtbaren oberen Welt in diese niedere Welt der Sichtbarkeit herabkommt, um in ihr eine ewige Herrschaft aufzurichten. Zum ersten Male auf alttestamentlichem Boden findet sich im Danielbuch auch der der platonischen Weltanschauung angehörige Gedanke einer persönlichen Unsterblichkeit. Die Errettung des Volkes aus der großen Not und Drangsal der Zeit fällt zusammen mit einer Auferstehung der Toten, dem großen Gerichtstage: Viele von denen, die im Erdboden schlafen, werden erwachen; diese zum ewigen Leben und jene zur Schande, zum ewigen Abscheu. Und die Lehrer werden glänzen wie der Glanz des Himmels, und die, welche die Menge zur Gerechtigkeit geführt, wie die Sterne auf immer und ewig.[3]) So ist der messianische Zukunftstaat in der Danielapokalypse sowohl nach seinem Ursprunge wie nach seinem Ziele über-

1) Dan. 7, 13 und 14. 2) Matth. 16, 27 und 28; 25, 31; 26, 64; I. Kor. 15, u. a. 3) Dan. 12.

weltlich, jenseitig, und wie die himmlische Hierarchie der Engel die Verbindung herstellt zwischen der Welt des himmlischen Menschensohnes und seinem ewigen Reich, so treten schon die „Lehrer" als eine irdische Hierarchie hervor, die mit den Engeln in Arbeitsteilung stehn.

Die weitere Entwicklung der Apokalyptik drückt diesen Stempel der Überweltlichkeit allem irdischen Geschehen immer energischer auf, bis diese apokalyptische Gedankenreihe in dem christlichen Gottesstaat mit seinem gottmenschlichen Messiasbilde ihren weltgeschichtlichen Abschluß findet. Die Gedankenwelt dieser apokalyptischen Literatur des Judentums geht oft so unmerklich in die des Christentums über, daß die Theologen an manchen Stellen nicht gewußt haben, ob sie einzelne Stücke derselben der einen oder der andern Richtung zuschreiben sollten. So werden im vierten Buche Esra gerade wie in den Evangelien die Zeichen der Zeit behandelt, die dem Endgericht und der Erscheinung des Messias vorangehen sollen: Wunderzeichen an Sonne und Mond, das Überhandnehmen der Ungerechtigkeit, große Schrecken auf Erden, daß auch die Steine schreien werden. Aber auch hier bleibt wie im Evangelium das letzte Zeichen, der Tag und die Stunde der messianischen Parusie verborgen. Wenn jedoch dieser Tag kommt, wird der Sohn Gottes, Christus, sich offenbaren mit allen, die bei ihm sind; dann wird der Sohn Gottes, Christus, sterben, und alle, die Menschenodem haben, bis nach sieben Tagen die Vergänglichkeit vergeht, und die Erde wiedergibt, die darinnen ruhen.

Als das Band, das diese apokalyptischen Überweltlichkeiten mit der Wirklichkeit verbindet, muß der Kommunismus, der auch da, wo er nicht ausdrücklich hervortritt, die ökonomische Grundanschauung der Apokalyptik bildet, betrachtet werden. In dem dritten Buch der Orakel der Sibylle wird der Kom-

munismus ausdrücklich als die im Gesetze Gottes geforderte Gerechtigkeit proklamiert. Von den Bewohnern der utopischen Stadt, die dem Apokalyptiker als messianisches Ideal vorsteht, heißt es: „Sie sinnen über Gerechtigkeit und Tugend, und nicht ist Habgier bei ihnen, welche tausend Übel erzeugt den sterblichen Menschen, Krieg und Hunger ohne Ende. Bei ihnen sind gerechte Maße auf dem Lande und in den Städten; nicht vollführen sie gegen einander nächtlichen Diebstahl, noch treiben sie fort die Herden von Rindern, Schafen und Ziegen, noch nimmt ein Nachbar dem andern die Grenzsteine des Landes fort, noch kränkt ein schwerreicher Mann den geringeren. Nicht bedrückt er Witwen, steht ihnen vielmehr bei, indem er sie immerdar mit Korn, Wein und Öl unterstützt. Immerdar schickt der Begüterte im Volk denen, die nichts haben und in Armut leben, einen Teil von der Ernte, erfüllend das Wort des großen Gottes; denn allen gemeinsam hat der Himmlische die Erde geschaffen und allen schuf er auch den besten Sinn in der Brust. — Ein gemeinsames Gesetz auf der ganzen Erde wird der Unsterbliche im gestirnten Himmel den Menschen vollenden; nicht Krieg noch Dürre wird auf der Erde sein, nicht Hunger und Früchte verwüstender Hagel, sondern Friede auf Erden, und ein König wird dem andren Freund sein bis zum Ende der Zeiten." (Ausgabe von Kautzsch). Die Habgier ist die eigentliche Ungerechtigkeit, und bei dem großen Endgericht, das der Messianische Menschensohn über alle Kreaturen ergehen läßt, sind es in erster Linie die Reichen und Mächtigen der Erde, die von dem Gericht betroffen werden.

So mündet der prophetische Messianismus um die Zeit, wo die christliche Ära beginnt, in die apokalyptische Erwartung eines Weltenreiches aus, in dem „keiner mehr von seinen Gütern sagt, daß sie sein wären". Dann aber übernimmt der christ-

liche Gottesstaat die Erbschaft dieser jüdischen Apokalyptik, und das ökonomische Grundgesetz des Christusreiches, alle Habe den Armen zu geben, wird nun der Ausgangspunkt der neuen, der kirchlichen Apokalyptik.

Die kommunistischen Klubs

Im sozialen Leben ist es eine allgemeine Erscheinung, daß mit dem Wachstum des Staatswesens sich natürliche Mittelglieder zwischen den Individuen und der politischen Gemeinschaft bilden, kleinere Gruppen und Verbände, ursprünglich noch die Überreste der älteren Sippenorganisationen, dann selbständige Körperschaften, die gegenüber der abstrakten Uniform des Staatsgesetzes eine reichere und freiere Entfaltung individueller Lebensbetätigung erstreben, gegenüber dem Individualwillen aber die höhere Norm eines, wenn auch auf begrenzte Lebensgebiete sich erstreckenden und in dem freien Entschluß des Individuums begründeten allgemeinen Willens geltend machen. Je absoluter der Staatskörper die Zentralisation seiner Machtfülle erstrebt, desto schärfer tritt der Antagonismus seiner Gesetzgebung und der freien Vereinigungen seiner Glieder zu Tage, bis der Kampf der Interessen entweder die Vereinigungen unterdrückt oder den Staat sprengt. Von dieser Seite angesehen ist der Kampf des römischen Reiches gegen das Christentum eine Überwindung des Cäsarenstaats durch die christlichen Genossenschaften. Die christlichen Gemeinden erscheinen als Vereinsbildungen, in denen das ganze Vereinswesen der alten Welt seine beste Kraft konzentriert hat, in denen es zuletzt über sich selbst hinausgewachsen ist zur „Einen heiligen katholischen Kirche". Nach den Untersuchungen von

P. Foucart[1]) und Otto Lüders[2]) liegt das antike Vereinswesen in seinen Hauptzügen und nach seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung im ganzen klar vor uns. Wie die alte Geschlechtsgenossenschaft in Hellas und Rom ihre Zusammengehörigkeit in dem gemeinsamen Kult einer Stammesgottheit feierte, so sind auch alle Vereinigungen, welche sich innerhalb der entwickelten politischen Gemeinde bilden, Kultgenossenschaften mit dem Dienste eines Heros oder Gottes, unter dessen Patronat der Verein arbeitete. Diese Vereine stehen in Attika dem politischen Volksverbande gegenüber von Anfang an selbständig da, sie unterscheiden sich von der politischen Gemeinde durch ihre eigene Organisation und ihren eigenen Kult. Ihre erste offizielle Erwähnung finden wir in der solonischen Gesetzgebung, von wo sie in das römische Zwölftafelgesetz aufgenommen sind. Gajus referiert im Sinne der Gesetzgebung im vierten Buche über das Zwölftafelgesetz[3]): „Genossen sind die, welche dem gleichen Kollegium angehören, das die Griechen Hetärie nennen. Diesen gibt das Gesetz die Macht, Verabredungen zu treffen, wie sie wollen, sofern sie nicht eine Bestimmung des Staatsgesetzes verletzen.“ Für diese Vereine finden sich neben dem älteren Namen der Orgeonen die der Thiasoten und der Eranosangehörigen, wo bei den Thiasoten mehr der religiöse, bei den Eranisten mehr der weltliche Charakter hervortritt, doch so, daß beide, wie Otto Lüders[4]) ausführt, für gleichartig genommen werden können. Der Schutzpatron, der immer als Stammesgottheit oder Heros im Mittelpunkte des thiasischen Kultus steht, gibt an die ihn verehrende Gesellschaft seinen Namen ab. So gibt es Soteriasten in Rhodus, die sich den Heilandsgott, den Zeus Soter, erwählt,

1) Des associations religieuses chez les Grecs, Paris 1873. 2) Die Dionysischen Künstler, Berlin 1873. 3) Foucart a. a. O. 48. 4) a. a. O. 8.

Herakleisten in Delos, während andere Vereine sich der Göttermutter, dem Dionysos, dem Mondgott oder Sonnengott geweiht haben.

Diese Gottheiten sind, auch wo dieselben griechische Namen tragen oder an griechische Götternamen angegliedert werden, nicht rein griechischen Ursprungs, sondern stammen meistens aus Kleinasien und sind orientalische Gottheiten. Selbst die Herakleisten von Delos haben, wie schon Herodot bemerkt, nicht den thebanischen Herkules zum Schutzgott, sondern den tyrischen, der den Kaufleuten und Schiffern heilig war. Schon daraus ergibt sich, daß diese Thiasen innerhalb des nationalen Staates einen internationalen Charakter an sich trugen, was durch eine Anzahl aufgefundener Verzeichnisse von Mitgliedern solcher Gesellschaften ausdrücklich bestätigt wird. So fanden sich nach einer Inschrift unter den Mitgliedern einer Thiase in Knidos ein Freier, drei Ausländer, die als Sklaven dienten, und sogar ein geborener Sklave. Auch Frauen hatten als vollberechtigte Mitglieder dieser Vereinigungen Zutritt. Diese Thiasen regelten alle ihre Angelegenheiten selbständig. Die Mitgliederversammlung oder Synode war die oberste Instanz für alle die Genossenschaft betreffenden Beschlüsse. Sie bestimmte die Arten von Belohnung oder Bestrafung einzelner Mitglieder, regelte die Bedingungen für die Aufnahme oder den Ausschluß der Genossen, und ihre Gewalt war unumschränkt. An der Spitze der Gemeinschaft stand der Archithiase oder Archeranist, der aber nur die Beschlüsse der Gesamtheit auszuführen hatte und in denjenigen Fällen, die nicht geregelt waren, aus eigener Machtvollkommenheit nichts unternehmen durfte. In den Versammlungen durfte jeder das Wort ergreifen, auch die Frauen. Eine in der Synode angenommene Resolution erhielt den Titel eines Dekrets. Aus dem Bruch-

stück eines Dekretes, das zu den Akten einer Thiase am Piräus gehörte, erfahren wir, daß namentlich die Erregungen von Spaltungen und Tumulten ein Grund zur Exkommunikation war, und dieses, noch im Zeitalter der Antonine erneute Synodaldekret kann als ein Analogon für alle ähnlichen Fälle gelten.[1]) — Wie in allen alten Kultgenossenschaften bildet das Gemeindemahl, meistens mit einem Opfer verbunden, einen wesentlichen Bestandteil des gemeinsamen Gottesdienstes. Zu diesen symbolischen Mahlzeiten, die bis in das vierte Jahrhundert unserer Zeitrechnung dauern und noch auf dem Konzil von Laodicäa erwähnt werden, bringen die Teilnehmer entweder die Speisen oder Getränke zusammen, oder die Kosten derselben werden aus den Beiträgen bestritten, welche die Mitglieder in eine gemeinsame Kasse beisteuern.[2]) Aus der Tatsache, daß unter sieben Dekreten sechs von Versammlungen handeln, die im Monat Munychion (18. April — 18. Mai) stattfanden, folgert Foucart, daß die Versammlungen dieses Monats besonders bedeutsam gewesen sein müssen. Im übrigen findet jeden Monat eine Hauptversammlung statt, die den Namen *ἀγορὰ Κυρία*, Herren-Versammlung führt.[3]) Bei dem Gemeinschaftsmahl wird das Gedächtnis des namengebenden Heros, dem dabei Hymnen gesungen werden,[4]) gefeiert, wie bei einer Thiase, die sich zu Ehren und religiösem Dienst aller Heroen gebildet, den Heroisten, nach Gemeindebeschluß die zweite Spende beim Mahle zum Gedächtnis aller Heroen gegeben wurde.[5]) Die Mitglieder einer Genossenschaft werden gelegentlich, besonders von ihren Gegnern in spöttischer Weise, auch nach dem Tag genannt, an dem sie regelmäßig ihr Mahl zu feiern pflegen. So gibt es Eikadisten, die am zwanzigsten Tage des

1) Foucart: a. a. O. 17, 19, 42. 2) O. Lüders: a. a. O. 6 und 36. 3) Foucart: a. a. O. 16. 4) Foucart: a. a. O. 120. 5) O. Lüders: 15 und 16.

Monats, der dem Apollo heilig war, zusammenkommen, und Tetradisten, die an dem der Aphrodite Pandemos heiligen Tage zusammenkommen[1]), und im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung werden auch die Anhänger einer bestimmten Praxis in der Feier des christlichen Gemeindemahls von ihren Gegnern nach dem 14. April, den sie für diese Feier festhalten wollen, Quartodecimaner genannt. Bei der Aufnahme wird von den Eintretenden vom Vorsteher ein strenges Examen über ihre Reinheit gefordert, und es sind, der religiösen Vorstellungswelt dieser Kulte entsprechend, im wesentlichen orientalische Anschauungen, nach denen die Reinheit oder Unreinheit bemessen wird. Es wird die Enthaltung von bestimmten Handlungen und Speisen gefordert, und je nach dem Ausfall dieser Prüfung wird die Reinigung, hauptsächlich in der Form der Taufe vollzogen, sodaß schon der Dichter Eupolis, ein Zeitgenosse des Alcibiades, die Mitglieder einer der thrazischen Göttin Cotytto geweihten eranischen Gesellschaft als *βαπταί*, Getaufte verspottet.[2]) Die meisten Dekrete dieser thiasischen Synoden beziehen sich auf die gesellschaftlichen Rechte und Pflichten der Genossen. Hier erscheinen die Thiasen in ihrer wirtschaftlichen und sozialen Bedeutung. Es sind Verbindungen, die aus ihrem Vereinsvermögen Unterstützungen gewähren, beim Tode eines Mitgliedes die Kosten des angemessenen Begräbnisses bestreiten, gelegentlich auch die Beschaffung eines zinsfreien Kredits sich zur Aufgabe stellen oder auch den Mitgliedern auf Reisen wechselseitige Herberge und Gastfreundschaft zusichern. Die Vereine gelten, sofern ihre Gottheit staatlich zugelassen ist, als juristische Personen, sie werden vor Gericht durch ihren Sachwalter, den Syndikus, vertreten und sind zum Erwerb von Grundeigentum berechtigt. Auch Handwerkerinnungen finden

1) O. Lüders: a. a. O. 16. 2) Foucart: a. a. O. 58 ff.

sich unter diesen frommen Brüderschaften. Hier schaffte sich die von der offiziellen Gesellschaft und den Notablen verachtete Arbeit ihre eigene Ehre, und im Zusammenschluß der Kräfte erstarkte die Klasse, die bald berufen erschien, bis dahin gebundene Kulturkräfte der Menschheit auszulösen, sowohl moralisch wie wirtschaftlich. So wird in Smyrna eine Gesellschaft der Silber- und Goldarbeiter genannt. Besonders muß Thyatira ein Mittelpunkt solcher Gewerkschaften gewesen sein. Hier gab es eine blühende Zunft der Kleiderhändler, der Färber, der Töpfer und der Bäcker.[1]) Am verbreitetsten aber waren die Technitenvereine, die Schauspielerverbände, die in Teos ihren Mittelpunkt hatten und sich nach dem Gott Dionysos nannten. Alle diese Organisationen fanden das zusammenhaltende Band ihrer Gemeinschaft in dem gemeinsamen Kultus ihres göttlichen Patrons. So verschieden dieser Kultus im einzelnen sich gestalten mochte, so sind es doch in der Hauptsache dieselben Grundgedanken, von denen der Kultus beherrscht wird. Der kleinasiatische Ursprung dieser religiös-sozialen Verbände tritt eben immer wieder zu Tage. Der Lydo-Phrygische Mythus von Attis, dem Liebling der Göttermutter, seinem tragischen Tode und seligen Auferstehn, die Geschichte des Kretischen Zeus, der in der Höhle geboren wird und dann stirbt, Demeter, die ihre Tochter suchend die Erde durchwandert, Dionysos, Sabazios, Adonis, die von ihrem Geschick, Götterlöhne zu sein, verfolgt werden: das alles ist immer wieder das große Drama des Lebens, das sich selbst verjüngt in Grab und Tod, zu dessen mystischer Feier die Kultverbände sich vereinen. Was in den eleusinischen Mysterien sich eine offizielle Anerkennung im politischen Leben errungen, das findet sich in endlosen Variationen auch in diesen intimsten Kreisen der alten Welt

1) O. Lüders: a. a. O. 16.

wieder: das ewige Thema von dem gestorbenen und auferstandenen Gott. Und wenn dann in diese Verbände der orientalische Sonnenkultus eindringt, wenn in Lydien zwei Denkmäler der heiligen Bruderschaft des Zeus Mosphaltenos, des Sonnengottes, sich finden,[1]) so ist auch hier, wie in dem verwandten Mithrasdienst, das Lebensphänomen der Grundgedanke dieser kultischen Verbände, bei denen noch religiöse und soziale Lebenstriebe in völliger Einheit zusammenleben.

Die Bedeutung dieser thiasischen Gesellschaften für die Kulturentwicklung der Menschheit ist sehr verschiedenartig beurteilt worden. Sieht man nur die Oberfläche dieses Vereinslebens, dann mögen wohl die Schriftsteller der römischen Kaiserzeit recht haben, die gegen den thiasischen Kultus die allerschwersten Anklagen erheben, nachdem schon die älteren Griechen gegen den Einzug der fremden, orientalischen Gottheiten in ihr Land energischen, wenn auch vergeblichen Protest erhoben hatten. Die wilde Ekstase, in die diese orgiastischen Feiern ausarten, das nächtliche Dunkel, das über diesen geheimen Zusammenkünften lagerte, der Klassengegensatz zwischen den Vertretern der nationalen Interessen und dieser ins unterste Proletariat hinabsteigenden religiösen Internationale — das läßt nur zu sehr begreifen, daß sich ein allgemeiner Haß der Zeitgenossen gegen diese Bruderschaften richtete. Als sacra Nyctelia, als dem Nachtgott geweihte Feiern sieht das römische Volk diese nächtlichen Orgien an und findet in ihnen den Abschaum aller Schändlichkeiten, aller Zügellosigkeiten und wüsten Schwelgereien. Und wenn die Raserei der Kybele-Priester um der Frömmigkeit willen die Selbstentmannung forderte, so mochten, wie die erste Kirchengeschichte und Matth. 19, 12 zeigen, solche asketischen Extravaganzen wohl auch weitere Kreise in ihren

1) Foucart: a. a. O. 113.

Bann ziehen. Anders aber sieht die Sache doch aus, wenn wir dieselben vom größeren geschichtlichen Standpunkte aus betrachten. Da gilt wohl das Urteil von Wescher,[1]) der in den eranischen Verbänden die Ansätze zu neuen Bildungen des sozialen Lebens erkennt und ihre Bedeutung in drei Punkte zusammenfaßt: den Bruderschaftscharakter der Koalitionen, die Bedingung des Examens und die Zulassung der Frauen mit gleichen Rechten wie die Männer. Wescher sagt: „Ist es nicht in einer Zeit moralischer Unruhe und religiöser Bewegung, wie der alexandrinischen, natürlich, daß die Zahl der Sozietäten beträchtlich wachsen mußte? Ist es erstaunlich, daß viele Männer und Frauen die offizielle Religion verlassen, die von da ab ohnmächtig geworden, um dieses freien, spontanen, brüderlichen Kultus willen, der besser den geheimen Ahnungen des Herzens entsprach? Wir müssen den griechischen Boden als die wahre Wiege dieser religiösen Bewegung betrachten. Es ist ein großer Ruhm für die Griechen, daß sie vor der Erscheinung des Christentums solche Beispiele der Welt gegeben. Die allgemeine Kasse in diesen Verbänden war eine gegenseitige Unterstützungs- und Fürsorgekasse, die Glieder waren untereinander solidarisch, weil der Reiche zahlte, während der Arme empfing. Bedürftigkeit war kein Grund der Ausschließung.“ So kommt auch Karl Bücher[2]) zu dem Resultat: „Wenn gerade damals — um 130 v. Chr. — diese Kulte — die alten Naturreligionen Kleinasiens wie des Dionysos und der Aphrodite — auch im eigentlichen Griechenland in einer großen Zahl von geschlossenen Vereinen und frommen Bruderschaften gepflegt wurden, so ist das, was ihnen Verbreitung verschaffte, nicht sowohl das Zaubermeer eines schrankenlosen Sinnenrausches, in das sich ein unbefriedigtes, überreiztes Geschlecht so gern versenkt, als vielmehr

1) Revue archéol. 1864, II 460; 1865 II. 2) a. a. O. 116.

die diesen Genossenschaften eigentümliche, der sozialen Anschauungsweise der Griechen fremde Gleichstellung aller Mitglieder, mochten sie Griechen oder Barbaren, Männer oder Frauen, Freie oder Sklaven sein."

Um die weitere Entwicklung dieser sozialen Verbände und ihre Befruchtung mit neuen ethisch-religiösen Ideen zu begreifen, muß aber noch eine andere Gruppe von Gemeinschaftsbildungen in Betracht gezogen werden: die jüdische Synagoge. Die Römer behandelten die Synagogenverbände von Hause aus nur als eine besondere Art von Hetärien und stellten dieselben deshalb unter das Vereinsgesetz. In der Schrift über den Aberglauben wirft Plutarch alle diese Koalitionen zusammen, ob dieselben nun, wie die Juden, den Sabbat feiern, oder irgend eine andere, von den Römern als sklavisch und barbarisch betrachtete Weise des Kultus und der religiösen Denkweise haben.[1]) Und in der Tat sind die gleichen organisatorischen Kräfte der Zeit, die alle übrigen Genossenschaften beseelen, auch in den Synagogenverbänden wirksam, ja man kann die jüdischen Synagogen als eranische Bildungen höherer Ordnung bezeichnen. Sie bilden den religiösen Mittelpunkt für die eigentlichen Kaufmannsgilden, neben den tyrischen Heraklesbrüdern, die von der Synagoge bald überflügelt werden. Für die wirtschaftliche Entwicklung des Reiches mußte ja dieser Handelsstand, der mit den merkantilistischen Interessen einen ausgedehnten Geldverkehr förderte, von größter Bedeutung sein, um das mobile Kapital flüssig zu halten, und der für die Ausbeutung der Provinzen durch die Leiter der Politik einen kräftigen Rückhalt bot. Deshalb waren den Juden weitgehende Privilegien im römischen Reich zugestanden, unter denen die Freiheit vom Militärdienste und anderen Staatslasten nicht als das Geringste betrachtet werden müssen. Und

1) de superst.: 7, 12, 3.

als Cäsar, dem das ganze Vereinswesen einen den alten Staat gefährdenden Umfang anzunehmen schien, alle übrigen Hetärien in der Stadt Rom durch eine Verordnung zu unterdrücken versuchte, hatte er die Privilegien der Juden bestehen lassen und „die Zusammenkünfte, Geldsammlungen und Veranstaltungen von Gastmahlen seitens der Juden von den Verboten ausdrücklich ausgenommen.“ 1) Die reichen Kaufmannsfamilien Alexandriens waren die routiniertesten Finanziers ihrer Zeit. Sie beherrschten mit ihrem Bankwesen, ihren Vorschüssen und Krediten die Notablen wie die Ritter, ja den Hof und die Regierung. Die Rabbinerschüler hatten in Rom die Kunst, die sie von ihren jerusalemischen Meistern gelernt, mit ihren Gebeten sich Einfluß zu schaffen und gute Geschäfte zu machen, in großem Stil betrieben. Sie hatten sich damit freilich auch einen gefährlichen Haß geschaffen, der unter Tiberius einigen Tausenden ihrer Glaubensgenossen die Aushebung für die sardinischen Kolonien eingetragen 2) und sich gelegentlich immer wieder in kräftigen Eruptionen der Volksleidenschaft Luft machte, aber den Einfluß der jüdischen Geldmacht im römischen Reiche doch nie ernstlich in Frage stellen konnte. Die jüdische Synagoge war die Organisation des merkantilen Kapitales. Das Kapital stand hier im Dienste eines nach außen hin streng geschlossenen Systems, bei dem die religiöse Zentralisation in großartigem Maße den Gedanken einer wirtschaftlichen Solidarität aller einzelnen Glieder lebendig erhielt. Es ist so, wie Hausrath 3) von den Juden schreibt: „Egoistisch lebten sie ihren Interessen und waren gewöhnt, gegen die Stadtgenossen bei den römischen Gewalthabern Hilfe zu suchen. In der Regel fanden sie diese auch, denn es gehörte gleichsam zum Testament Cäsars und den Traditionen des göttlichen

1) Jos. Ant. XIV, 10, 3, 8. 2) Tacitus Ann. 2, 85. 3) Neutestamentl. Zeitgeschichte II 93 ff.

Augustus, in diesem Punkte die Politik der Ptolemäer fortzusetzen, die in den jüdischen Kolonien die zuverlässigsten Verbündeten der bestehenden Gewalt gesehen hatten. So ist die Zahl der jüdischen Ansiedelungen zu Beginn der Kaiserzeit noch immer im Zunehmen, und wir haben in ihnen einen durch ihren Zusammenhang sehr wirksamen Faktor der Zeitgeschichte zu sehen, der am Kaiserhof so gut wie in dem ärmsten Stadtviertel Roms oder in den entlegensten Teilen der Provinz seine Hebel einsetzt. Namentlich die Handelsverhältnisse, zumal der Kleinhandel, sind Israels unbestrittene Domäne. Der hochwichtige Verkehr mit den Euphratländern lag so vollständig in ihren Händen, daß selbst die Diplomatie sich häufig der großen jüdischen Häuser in Antiochien bediente, während andererseits in Alexandrien das eigentliche Geschäft, nämlich die Kornausfuhr nach Rom, durch Begünstigung der Juden vornehmlich in ihre Hände gekommen war. Ein derartiges Verhältnis fiel um so mehr ins Auge, als die Judenschaften sich nicht nur von dem sie umgebenden Gemeinwesen streng schieden, sondern gleichzeitig die Verbindung mit ihrer nationalen und religiösen Hauptstadt aufrecht erhielten. Wenn auch in mannigfach modifizierter Gestalt, blieb doch die auswärtige Judengemeinde ein Flecken Israels, und in der letzten Hütte des Maklers, wie in dem reichsten Palaste des Wechslers, herrschte dieselbe Sitte der Heimat. Der Zusammenhang mit der Zentralstätte des jüdischen Gottesdienstes war darum auch von den entlegensten Gemeinden nicht aufgegeben. Konnte man nicht hinaufziehen nach Jerusalem, so sendete man doch Geldgaben, die Jahr für Jahr eingesammelt, an den Vororten in Empfang genommen und durch gemeinsame Hieropompen nach dem Tempel geleitet wurden." — War so das Judentum eine durch die kommunistischen Tendenzen des Mosaismus und der messianischen Apokalyptik zusammengehaltene, im ganzen römi-

schen Reich vertretene Unterstützungsgenossenschaft, wo die einzelnen Synagogen die Zahlstellen, die Tempelkasse in Jerusalem die Zentralkasse, und alle Diener Jahwes ideale Teilhaber dieses Gemeingutes waren, so offenbarten die Essener in Palästina den kommunistischen Grundzug ihrer Religion in ausgeprägtester, potenzierter Gestalt. Josefus stellt die Essener auf gleiche Stufe wie die pythagoräischen Verbände der Griechen und rühmt an ihnen als ganz besonders bewunderungswürdig und lobenswert eine bei ihnen schon seit vielen Jahren herrschende ausgleichende Gerechtigkeit, infolge deren sie vollkommene Gütergemeinschaft haben und dem Reichen nicht mehr Genuß von seinen Gütern lassen wie dem Armen.[1]) Es ist der radikalste Teilungskommunismus, den Johannes der Täufer in der Konsequenz dieses essenischen Judentums als den echten Willen Jahwes für alle seine Landsleute proklamiert: „Wer zwei Röcke hat, gebe dem, der keinen hat; und wer Speise hat, der tue auch also",[2]) und wenn Josefus[3]) im Unterschiede zu der bekannten biblischen Erzählung[4]) als Ursache der Gefangennahme und Hinrichtung des Täufers angibt, Herodes habe, da infolge der wunderbaren Anziehungskraft der täuferischen Predigt eine gewaltige Menschenmenge zu Johannes geströmt sei, befürchtet, das Ansehen des Mannes, dessen Rat allgemein befolgt zu werden scheine, möchte das Volk zum Aufruhr treiben, so wird damit der Umfang festgestellt, den die revolutionäre Propaganda dieses Kommunistenpredigers am Jordan angenommen haben muß. —

So ist das Christentum nach allen Seiten hin durch die Entwicklung der Zeit vorbereitet. Das Christusbild ist in allen seinen Hauptzügen fertig, ehe noch eine Zeile der Evangelien geschrieben war. Die Philosophie hat den Rahmen einer allgemeinen Weltanschauung, den metaphysischen Dualismus ge-

1) Ant. XV, 10, 4; XVIII, 1, 5. 2) Luk. 3, 11. 3) Ant. XVIII, 5, 2. 4) Mark. 6

schaffen, in den das Christusbild eingefügt wurde. Die wirtschaftlichen Verhältnisse Roms haben den Explosivstoff zusammengetragen, der im Christentum seine Entladung findet, und in den religiösen Bruderschaften sind die organisatorischen Kräfte gegeben, die alle Strömungen der Zeit zu den realen Gebilden der christlichen Gemeinden zusammenschließen. So war das Christentum eine Naturnotwendigkeit geworden. Die historische Entwicklung drängte das Leben zu einer Organisation, in der die im römischen Reiche elementar wirkende soziale Gärung sich mit den religiösen und philosophischen Kräften der Zeit amalgamierte und damit die neue, die christliche Kultur schuf.

Die Organisation der christlichen Gemeinde

Daß die Gemeinde der Ausgangs- und Mittelpunkt des ganzen Christentums ist, läßt sich bei einiger Aufmerksamkeit schon aus dem Neuen Testament deutlich erkennen. Die Existenz der Gemeinde wird schon von dem Christus des Matthäus-Evangeliums vorausgesetzt, wenn er auf dieselbe als die letzte Instanz in allen zwischen Christen schwebenden Streitfragen hinweist, oder wenn ihr Petrus als der Grund zugewiesen wird, auf den sie gebaut werden soll, damit die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen.[1]) Nach Hausrath[2]) soll das Weib, die Mutter Jesu bei der Hochzeit zu Kana, auf das wahre Israel, die Gemeinde der Frommen, die den Messias geboren habe, gedeutet werden. Jedenfalls ist die christliche Gemeinde nach dem sogenannten hohenpriesterlichen Gebet im vierten Evangelium die denkbar schärfste Ausprägung des kommunistischen Ideals, die absolute Einheit der Glieder unter einander, mit Gott und

1) Matth. 18, 17; 16, 18. 2) Neutestamentl. Zeitschrift IV, 412.

mit Christus.[1]) In der nach Paulus benannten Epistelliteratur dreht sich alles um die Gemeinde. Sie ist die Inkarnation Christi, der sichtbare Leib des Herrn, der der Geist ist. Im Gemeindeleben findet Christus erst seine irdische Existenz. Wer sich an der Gemeinde versündigt, versündigt sich an Christus, und die Gemeindeordnungen sind Sprüche Christi. Christliche Gemeinden sind aber unter allen Umständen Vereine, sie können also in keiner anderen Weise entstanden sein als die analogen Gebilde ihrer Zeit. Als religiös-soziale Genossenschaften müssen die christlichen Organisationen aus dem Vereinsleben ihrer Zeit begriffen werden, sie gehören in die große Kategorie der religiös-sozialen Hetärien, der eranistischen Genossenschaften und der Synagogenverbände. Dabei bekommt der vielbesprochene Gegensatz zwischen Judenchristen und Heidenchristen eine neue Beleuchtung. Wir können in der Tat zwischen Christengemeinden, die aus der Synagoge, und solchen, die aus den thiasischen Vereinen entstanden sind, deutlich unterscheiden. In den ersteren bleibt der Messianismus zunächst ganz in die Formen des jüdischen Vereinslebens, der Synagoge eingeschlossen. In den letzteren bleibt die Kultgenossenschaft, auch nachdem sie den Messianismus in sich aufgenommen hat und dadurch eine christliche geworden ist, ebenso zunächst der alten thiasischen Weise treu, wie das Beispiel der korinthischen Gemeinde zeigt, bis die aus der Synagoge stammenden messianischen Gemeinden die Elemente der andern Organisation in sich aufnehmen, dadurch von der Synagoge losgerissen werden und mit den Gemeinden der anderen Reihe zusammenwachsen. Wie sehr übrigens das Vereinsleben der Synagoge sich in seinen äußeren Formen demjenigen der griechisch-römischen Genossenschaften angepaßt hat, zeigt Josefus[2]) an dem Beispiel der ein-

1) Joh. 17, 21 ff. 2) Ant. XIV, 10, 8.

flußreichen Synagoge von Delos. Dort finden wir die Erwähnung von thiasischen Mahlzeiten und von Geldsammlungen, die für diese Gemeindemahle veranstaltet werden, und es wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß in Rom die gleiche Weise des Synagogenlebens geübt werde.

Über die einzelnen Vorgänge bei der Entstehung dieser christlichen Gemeinden, über die Personen, welche bei der Gemeindebildung hauptsächlich beteiligt gewesen sind, wissen wir sehr wenig. Die Gemeinden treten meistens erst in das Licht der Geschichte, wenn innere oder äußere Konflikte ihr Dasein verraten. Die kirchliche Überlieferung nennt wohl eine ganze Anzahl Männer, die als apostolische Wanderredner und Evangelisten Gemeindebildungen ins Leben gerufen haben sollen, allein die meisten dieser Namen sind für die Geschichte völlig wertlos. Dagegen finden wir in der Apostelgeschichte noch einige versteckte Notizen, die gerade deshalb, weil sie den Einflüssen der kirchlichen Theologie entgangen sind, für die Kenntnis der ältesten Gemeindebildungen von Wichtigkeit sein dürften. Zu den ältesten Stücken des Neuen Testaments müssen wir die Partien der Apostelgeschichte rechnen, welche von Kap. 16 ab mit längeren Unterbrechungen einen Bericht über die Reisen des Paulus in der ersten Person der Mehrzahl geben. In diesem Berichte, der sogenannten Wirquelle, die offenbar von einem Reisegefährten des tarsischen Wanderpredigers und des messianischen Propagandisten herrührt, werden zweimal geographisch bedeutsame Punkte erwähnt, wo die Reisegesellschaft Gesinnungsgenossen angetroffen. Zuerst heißt es von Tyrus, daß man daselbst Jünger gefunden, und dann von Puteoli, daß man daselbst Brüder getroffen.[1])

In Tyrus aber war die Zentrale der Gesellschaft der Kaufleute,

1) Apostelgesch. 21,3, 4; 28, 14.

einer weitverzweigten Thiase, die den Herkules zu ihrem Schutzpatron erkoren und in Puteoli noch in der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. Stationen hatte.[1]) Ebenso waren aber in Puteoli auf den kaiserlichen Gütern, vielleicht unter der Ägide dieser jüdischen Kaufmannsgilde, die Sklaven und Freigelassenen zu einem besondren Kollegium organisiert, das neben den Zwecken der Unterstützungs- und Begräbniskasse einen engeren persönlichen und geselligen Zusammenschluß im Auge hatte.[2]) Daraus läßt sich schließen, daß die christliche Gemeindebildung zuerst der Route folgte, die die vorchristliche Vereinsorganisation eingeschlagen, wie auch die Gemeindebildungen in Korinth und Philippi, Ephesus, Smyrna und andre einen gleichen Schluß zulassen. Dann aber müssen wir die christlichen Gemeinden als Zweige an dem großen Baume des damaligen Vereinslebens betrachten, die organisch aus den bestehenden Genossenschaften sich herausentwickelt oder sich neben ihnen auf der gleichen Grundlage gebildet haben. Die „Jünger" in Tyrus, die „Brüder" in Puteoli waren eben Mitglieder einer Organisation, die verwandte Zwecke verfolgte wie die, in deren Dienst sich die messianischen Wanderredner gestellt, wenn nicht gar die Organisation selbst schon den Charakter einer messianischen angenommen hatte. — Von diesem Gesichtspunkte aus wird die Bedeutung und der Sinn des Christusnamens in den Christusgemeinden verständlich. Auch wenn nicht die erste offizielle, staatsrechtliche Kunde, die wir von den Christen besitzen, der Brief des Plinius an Trajan, von den Christen ausdrücklich meldete, daß sie Christo quasi deo, dem Christus wie einem Gott, antiphonische Lieder sängen, und deshalb zu den Hetärien, den religiös-sozialen Verbänden gerechnet worden seien[3]), so würde die ganze altchristliche Lite-

1) O. Lüders, a. a. O. 30 ff. 2) Max Weber, a. a. O. 276. 3) Ep. X, 96.

ratur ausnahmslos dafür sprechen, daß in der Christengemeinde Christus von Anfang an im Mittelpunkte des Gemeindekultus gestanden. Das besagte schon sein Name, das besagte mehr noch die Tatsache, daß Gemeinden bestanden, die nach ihm sich nannten, zu seiner Verehrung sich vereinten. Christus konnte in diese Stellung bei der christlichen Gemeinde niemals kommen als ein historisches Individuum, das etwa religiöse Lehren verbreitet, eine christliche Religion „gestiftet" hätte. Wohl gab es im römischen Reich Gesellschaften, welche sich nach einem menschlichen Individuum nannten, nach einem Philosophen oder nach einem Könige. Aber Foucart 1) liefert auch den Beweis, daß diese Gesellschaften etwas wesentlich andres gewesen sind als die, welche um einen Vereinskultus sich sammelten und nach einem Vereinsheros sich nannten. Ein Verein, der von einem jüdischen Rabbi Jesus gestiftet wäre, hätte sich nach diesem Jesus genannt, aber er wäre damit nie eine Kultgenossenschaft zu Ehren dieses Jesus geworden, man hätte diesem Jesus dort keine Hymnen gesungen und ihm zu Ehren keine Eucharistie, kein Gemeindemahl gefeiert. Der Christusname aber war auch durch die messianische Apokalyptik so ganz und gar in die heroische Sphäre erhoben, daß er für ein menschliches Individuum unmöglich geworden. Deshalb mußte die historisch-kritische Theologie mit ihrem Menschen Jesus sofort scheitern, wie nun für diesen Jesus die Christusfrage gestellt werden mußte, ohne welche doch eine Bildung von Christengemeinden durch diesen Jesus nicht denkbar war. Wie trostlos verwirrt es in Bezug auf diesen Kardinalpunkt in der liberalen Theologie aussieht, mag aus der Zusammenstellung ersichtlich werden, die ein Anhänger dieser Theologie, R. Emde 2) hierüber

1) a. a. O. 4. Anmerkung. 2) Jesus von Nazareth, Prophet oder Messias, 1899, S. 6.

gibt: „Was hat Jesus für sich in Anspruch genommen, den Prophetenmantel oder die Messiaskrone? Die Stimmen der bedeutenden Forscher sind durchaus geteilt. Wellhausen schreibt: Das Ansinnen, als Messias aufzutreten, weist Jesus entschieden zurück. Holtzmann dagegen: Ohne den Messianismus Jesu verliert die evangelische Geschichte ihr widerstandsfähigstes Rückgrat. Paul de Lagarde versichert, daß es Jesus nicht eingefallen sei, sich als den Messias auszugeben, und Harnack findet, dieses Stück der evangelischen Überlieferung, der Messianismus Jesu, scheine ihm auch die schärfste Prüfung auszuhalten. Die These von Joh. Weiß, Jesus bezeichne sich objektiv als denjenigen, dem das Messiasprädikat Menschensohn zukomme, wird von Hans Lietzmann mit den Worten zurückgewiesen: Jesus hat sich selbst niemals den Messiastitel Menschensohn beigelegt." — Wenn der Versuch, das organisatorische Prinzip der Christengemeinden, die Christusidee, an ein einzelnes Individuum anzugliedern, bei den ersten Autoritäten der historischen Theologie, die alle mit den gleichen philologischen Mitteln und exegetischen Methoden arbeiten, zu solchen absoluten Widersprüchen führt, dann muß der Versuch doch wohl in sich selbst als fehlerhaft gelten. Die Theologen wissen heute noch nicht einmal, ob der von ihnen postulierte Jesus sich selbst für den Christus gehalten, oder ob er sich dagegen verwahrt hat, für den Christus gehalten zu werden! Ob sie die Christuswürde als den Höhepunkt des menschlichen Bewußtseins Jesu, oder als eine pathologische Begleiterscheinung betrachten sollen! Bei dieser Lage der Dinge dürfen wohl auch die in letzter Zeit von liberaler Seite wieder mehr herangezogenen Zeugnisse der lateinischen Profanschriftsteller, die alle auf einen Christus lauten, als Beweise für einen historischen Jesus von Nazareth so lange auf sich beruhen gelassen werden, bis die Gelehrten sich darüber

geeinigt haben, ob zum mindesten dieser Jesus selber den Christusnamen sich beigelegt, und nicht vielmehr diesen Namen für seine Person weit von sich gewiesen! — Wie wenig die ältesten Christen daran gedacht, ihren Christusgott, ihren Vereinsheros mit einer historischen Persönlichkeit zu identifizieren, geht auch daraus hervor, daß die Christusbilder der alten Zeit sich in einem steten Fluß befinden. Von den ältesten Katakombenbildern sagt Viktor Schultze[1]): „Christus in der Gestalt des guten Hirten ist auf altchristlichen Bildwerken nicht etwa als Lehrer und Führer der Christenheit gedacht, sondern als Gebieter und Beschützer der Toten, die er vor der Macht des Todes birgt und hinführt zu den grünen Auen des Paradieses. Es stellt sich sogar als wahrscheinlich dar, daß bei Ausbildung und Konsolidierung dieser Vorstellung die spätere antike Auffassung des Hades, welche diesen als den wohlwollenden Gastgeber der Unterwelt und Hirten der Toten, die zu ihm eingehen, vorstellte, mitgewirkt habe." Wenn es dann in der Beschreibung des christlichen Hirtenbildes weiter heißt: „Fast immer erscheint der gute Hirte mit dem einen oder dem anderen pastoralen Utensile, wie Milcheimer, Tasche, Stab, Flöte ausgestattet", so dürfen wir in dem guten Hirten, dem Schutzgott der Christengemeinden, die Umbildungen des Attis, des Lieblings der Göttermutter, des Schutzgottes vieler Lydo-Phrygischen Genossenschaften erblicken, dem auf den Bildwerken auch immer pastorale Embleme mitgegeben werden: Der Krummstab, die Syrinx, zuweilen auch Cymbale und Pauken.[2]) Und Attis war ja auch der Gast der Unterwelt gewesen, hatte dort die Toten, die der Winter hinabgesendet, gegrüßt und war dann wie der Christusgott im Frühlingsleben auferstanden von den Toten! Und Karl Böttticher[3]) findet sogar einen Orpheus-Christus:

1) Die Katakomben, 1882, S. 113. 2) Foucart: a. a. O. 92. 3) Aus dem Festleben der Hellenen 1898, nachgelassene Schrift, S. 21.

„Ganz noch im Sinne der griechischen Sage läßt die christliche Theologie in den ältesten Werken der bildenden Kunst den Erlöser unter dem Bilde des Orpheus erscheinen, der durch die Klänge seiner Leier alle Tiere des Waldes und Feldes mit sich lockt". Als dann der evangelische Typus des jüdischen Zimmermanns sich fixiert, bleibt neben diesem der griechische Heroentypus doch bestehen, bis beide in den kanonischen Typus, den gekreuzigten und auferstandenen Christus, der weder Jude noch Grieche ist, aufgehoben werden.

Mit allen religiös-sozialen Verbänden des Altertums teilt deshalb die christliche Gemeinde das Grundprinzip einer Kultgenossenschaft. Ihr Christus ist der Patron der Gemeinde, der Genius der Genossenschaft, nach dessen Namen diejenigen sich nennen, die sich zu seiner Verehrung verbunden haben. Mit der durchaus modernen Anschauung, daß die Religion ein ganz persönliches Leben und Empfinden sei, ist hier dem Verständnis des Christentums nichts abzugewinnen. Die Religion ist dieses persönliche Leben erst in einem Zeitalter, das sich zu Persönlichkeiten differenziert hat; sie ist es nur in so weit, als solche Differenzierung sich bereits vollzogen. Von Hause aus erscheint die Religion als eine gesellschaftliche Lebenserscheinung, sie ist Stammesreligion, Volksreligion, Staatsreligion, und dieser gesellschaftliche Charakter geht naturgemäß auf die freien Genossenschaften über, welche sich innerhalb des Volks- und Staatsverbandes bilden. Deshalb ist das liberale Gerede von der Persönlichkeit als dem Träger alles religiösen Lebens im Hinblick auf den Ursprung des Christentums so sinnlos, so unhistorisch, weil dieses Christentum noch ganz und gar in der religiösen Genossenschaft, der Gemeinde wurzelt. Aus dieser genossenschaftlichen Religion hat sich die persönliche Religion erst in Jahrhunderte langer Geschichte entwickeln können, sie

hat sich gegen ihre wesentlich ältere Lebensform erst in gewaltigen Kämpfen durchsetzen können. Was der heutige fromme Christentum nennt, eine Religion des Individuums, ein persönliches Heilsprinzip, das ist dem ganzen alten Christentum ein Ärgernis und eine Torheit gewesen, es war ihm die Sünde wider den heiligen Geist, die nicht vergeben werden sollte, denn der heilige Geist war der Geist der kirchlichen Einheit, des religiösen Gemeindezusammenhangs, der absoluten Unterordnung der Herde unter den Hirten. Deshalb gab es auch im alten Christentum individuelle Religion schlechterdings nur durch Vermittelung der Genossenschaft, der Gemeinde, der Kirche. Eine Regung der individuellen Religion auf eigene Faust war Häresie, Trennung vom Leibe Christi.

Auch wenn der alttestamentliche Prophet seine sicherste religiöse Überzeugung verkündet, steht hinter ihm doch Jahwe, der Volksgott, und was Jahwe ihm sagt, ist nicht eine Privatsache des Propheten, wie sein Wort sich nicht an den einzelnen richtet; das Prophetenwort geht die Gemeinschaft an, und Jahwes Wort ist selbst der religiöse Ausdruck des im Propheten lebendigen sozialen Gewissens.

Die ursprüngliche Verwandtschaft der Christengemeinde mit den thiasischen und eranischen Kultgenossenschaften wird zudem aus der besondren Art der ältesten Gemeindeorganisationen ersichtlich. Auch bei den Christen finden wir das eranische Mahl als integrierenden Bestandteil des Vereinslebens, wobei das Gedächtnis des Gemeindeheros in der Art eines Opfermahles gefeiert wird. Die weitere kultische Ausgestaltung der christlichen Eucharistie zur Meßfeier zeigt zudem deutlich, daß dieses Gemeindemahl in der Analogie mit den eleusinischen Mysterien, dem Kultus des aus dem Tode gebornen Auferstehungslebens zu denken ist. Das Bild eines messianischen Eranos

zeigt deutlich die Schilderung der Abendmahlsfeier I. Kor. 11, 16 ff. Auch die Extravaganzen, die bei den thiasischen Mahlzeiten der späteren Zeit so oft vorkommen, Schwelgereien und Trunksucht, fehlen hier nicht. Die Ekstase, die bei der orgiastischen Feier Regel war, finden wir I. Kor. 14 in der Beschreibung des Zungenredens, wobei auch V. 14 ekstatische Steigerungen bis zu dem Grade der Raserei erwähnt werden. Als einen Unterstützungseranos beschreibt Ratzinger[1]) ausdrücklich diese christliche Gemeindefeier: „Die Reichen und Wohlhabenden brachten das Nötige, die Armen und Bedürftigen waren die Geladenen. An dem Tische, an welchem der Bischof den Vorsitz führte, nahmen alle Platz: Männer und Weiber, Mächtige und Niedrige, der Herr und der Sklave. Das Mahl begann mit Gebet, und man aß, wie Tertullian berichtet, nur um den Hunger zu stillen, und man trank sehr mäßig", wobei indes die Schilderung I. Kor. 11 zeigt, daß die Wirklichkeit diesem Ideal einer christlichen Gemeindefeier keineswegs immer entsprach. Es ist sicher im Hinblick auf diese in der Praxis vorkommenden ekstatischen und orgiastischen Exzesse geschehen, wenn das apostolische Sendschreiben dann das bekannte Gebot, daß die Frauen in der Gemeinde schweigen sollen, zu einem Gemeindedekret und Herrengebot stempelt.[2]) Auch die Herbergsgemeinschaft, die Übung der Gastfreiheit, des Almosengebens und der Wohltätigkeit, die den Christengemeinden angelegentlichst empfohlen wird,[3]) liegt ganz in dem Programm der thiasischen Gesellschaften, ebenso wie die Bewilligung von Darlehen.[4]) Auch die den thiasischen Gesellschaften eigentümliche Fürsorge für das Begräbnis ihrer Mitglieder muß ursprüng-

1) Gesch. der christl. Armenpflege, 2. Aufl. 1884, S. 66. 2) I. Kor. 14, 34 und 37. 3) Röm. 12, 13; I. Petr. 4, 9; Hebr. 13, 2; Luk. 11, 41 u. a. 4) Luk. 6, 34; Matth. 5, 42.

lich von den christlichen Genossenschaften ebenfalls geübt worden sein, wie die Polemik des Evangeliums[1]) gegen diese Begräbnispraxis und die weitere Entwicklung der Kirche zu einer umfassenden Begräbnisanstalt beweisen. Deshalb kommt Th. Kolde in Erlangen dem wirklichen Sachverhalt sehr nahe, wenn er urteilt[2]): „Die Bruderschaften sind uralt, und überblickt man, wie viel Ähnlichkeit sie mit den religiösen Genossenschaften der alten Griechen und Römer haben, in denen man sich zur Verehrung irgend einer Gottheit zusammenschloß, ihr einen Altar weihte und zur Feier ihrer Feste zusammenkam, so könnte man geneigt sein, die kirchlichen Bruderschaften direkt auf heidnische Ursprünge zurückzuführen." Um so unbegreiflicher scheint es, wenn der Verfasser dann fortfährt: „Allein so weit wir die ersten Spuren derselben verfolgen, trugen sie anfänglich einen andren Charakter. Die ältesten Fraternitäten, wahrscheinlich englischen Ursprungs, die uns zur Zeit des Bonifazius begegnen, sind Gebetsvereine und Totenbündnisse, geistliche Versicherungsgesellschaften auf Gegenseitigkeit, in denen die Teilnehmer im Interesse der Befreiung aus dem Fegefeuer den verstorbenen Mitgliedern Gebete, Seelenmessen und sonstige dienstliche Leistungen zusicherten." Gerade das, was hier von den kirchlichen Bruderschaften gesagt wird, führt in direkter Linie durch Vermittelung der christlichen Gemeinden in die alten religiösen Genossenschaften der Griechen und Römer zurück. Sich für Tote taufen zu lassen, um den Verstorbenen die Segnungen der christlichen Genossenschaften zu teil werden zu lassen, ist eine schon im ersten Korintherbrief[3]) erwähnte Bruderschaftspraxis, die sachlich auf der gleichen Linie liegt wie die spätere Übung, für die Verstorbenen Seelenmessen zu stiften. — Endlich finden wir

1) Luk. 9, 60; Mark. 5, 38 und 39. 2) Die kirchlichen Bruderschaften und das religiöse Leben im modernen Katholizismus, 1898, S. 6. 3) I. Kor. 15, 29.

in den messianischen Thiasen auch die Beitragspflicht der Gemeindeglieder, die Steuer, die keineswegs nur durch zufällige Notlage einer einzelnen Gemeinde geschaffen ist, sondern nach II. Kor. 8 und 9 einen wesentlichen Bestandteil der Gemeindeorganisation ausmacht. Diese Steuer erscheint zunächst als eine freiwillige, nicht als eine vor dem Richter klagbare Leistung, wie die Beiträge, die von den Mitgliedern eines Eranos geleistet wurden. Tertullian rühmt insbesondere diese Freiwilligkeit[1]: „Jeder leistet an einem Monatstage, oder wenn er will, und wie er will oder kann, eine mäßige Gabe. Denn niemand wird gezwungen, sondern bringt es freiwillig. Das sind gleichsam die Darbringungen der Frömmigkeit. Denn von hier wird es nicht zu Gastmahlen und Trinkgelagen oder abscheulichen Schmausereien verteilt, sondern um die Armen zu unterhalten oder ihnen ein Begräbnis zu schaffen." Aber diese Freiwilligkeit beruht doch auf einer bestimmten Pflicht, wie aus den Korintherbriefen ersichtlich ist. Nur das Maß des Beitrags beruht auf Selbstbesteuerung, die Beitragspflicht steht fest, und bald entwickelt sich in den Gemeinden ein mehr oder weniger geregeltes Abgabenwesen, wobei die Oblationen während der Gemeindefeier auf den Altar gelegt wurden.[2] Wie die Beitragspflicht für jedes Gemeindeglied besteht, so muß auch jeder Aufzunehmende sich einem der Aufnahme vorangehenden Reinigungsexamen und dem Aufnahmeritus der heiligen Waschung unterziehen, und er steht als Mitglied der Gemeinde unter den Gemeindedekreten, er hat im Falle der Vergehung gegen die Gemeindeordnungen die Bußdisziplin, event. bis zur Exkommunikation zu gewärtigen, wie die gleiche Praxis auch in den eranischen Gesellschaften geübt wurde.

Gehört die Christengemeinde somit der Form ihrer Organisation

1) Apol. 39. 2) Plank, Gesch. der christl.-kirchl. Gesellschaftsverfassung 1, 4

nach vollständig in die Gattung der über das ganze römische Reich verbreiteten religiös-sozialen Genossenschaften, so trägt sie doch von Hause aus schon die reformatorischen Kräfte in sich, die sie zuletzt über alle ähnlichen Verbände hinausgehoben und zur Trägerin einer neuen Gesellschaftsordnung gemacht haben. Es ist keine Frage, daß das ganze Geheimnis dieser Kraftwirkung schon in dem religiösen Grundprinzip der christlichen Gemeindeorganisation, dem Christusglauben, beschlossen lag, daß also in erster Linie religiöse Impulse dem Gemeindeleben die Richtung gegeben, die seinen Sieg über die alte Kulturwelt bestimmten, freilich nicht, ohne daß das, was die eigentümliche Stärke dieses Prinzips für seine Zeit ausmachte, zugleich die Schranke und Schwäche für die weitere Entwicklungsgeschichte der christlichen Kultur in sich getragen. Alle die Götter und Heroen, zu deren Dienst die eranischen Verbände sich geweiht, gehörten einer rückwärts gewandten Lebensanschauung an. Sie hatten die Glanzpunkte ihres Lebens hinter sich und beherrschten das Gegenwartsleben lediglich von der Vergangenheit aus. In dem Messianismus dagegen wird die Zukunft lebendig. Der Christusgott ist der, der da kommen soll, auf dessen Erscheinung die Welt sich vorbereiten muß. Als wirklich verehrter Gemeindegott gehört Christus der Sphäre des religiösen Lebens eines bestimmten Zeitalters an, er kämpft um seine Anerkennung, zuerst um seine Gleichberechtigung mit den übrigen Zeitgottheiten, dann um seine Alleinherrschaft über alle inferioren Gottheiten des Reiches. Aber als der Christus, auf dessen Parusie die Gemeinde wartet, trägt der Gemeindegott von Hause aus die Expansionsfähigkeit zum Weltengott in sich, zum Christus der Kirche, der dem Vatergott wesensgleich ist. So trägt der Christusglaube die messianische Zukunftshoffnung in die organisierten Massen, er erobert mit seiner Zukunftsten-

denz alle an der Vergangenheit kranken und an der Gegenwart verzweifelnden Herzen. Diese Zukunftshoffnung ist in den alten Gemeinden zunächst noch ganz real. Sie faßt in sich alle Lebensbilder, die sich in der griechischen Philosophie und der jüdischen Theologie ausgebildet, und auf deren Erfüllung das ganze damalige Proletariat, die durch die wirtschaftliche Entwicklung der Zeit enterbte Masse hindrängt. Das Ziel, nach dem diese Lebensbilder streben, ist eine Welt ohne Hunger und Armut, ohne Herrschaft und Knechtschaft, eine kommunistische Welt, wo „keiner von seinen Gütern sagt, daß sie sein wären, sondern allen alles gemein ist.“ 1) Mit diesem kommunistisch-messianischen Ziel nimmt die Gemeinde nun auch ein neues wirtschaftliches Prinzip in sich auf: den Arbeitswert und das ausschließlich aus der Arbeit, der Produktion, entspringende Konsumtions- und Genußrecht. Daß der Arbeiter seines Lohnes wert sei, 2) war ein schon in der deuteronomistischen Gesetzgebung vorbereiteter Grundsatz, auf dessen Verwirklichung die gesamte freie und unfreie Arbeiterschaft des großen Römerreiches als auf die Erlösung aus aller Drangsal und Ungerechtigkeit des Lebens hoffte. So gilt auch in dem apostolischen Sendschreiben das Arbeiten mit eigenen Händen noch für den Kleriker als ein besondrer Vorzug, 3) wenn auch im übrigen die Gemeinderegel Platz gegriffen hat, daß der Gemeindebeamte von der Gemeinde für seine Tätigkeit seinen Unterhalt bezieht, 4) wie das auch sonst thiasische Regel war. Sogar formuliert die messianische Gemeinde in dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge ihr wirtschaftliches Programm dahin, daß ein gleicher Arbeitslohn auch bei ganz ungleicher Arbeitsleistung gezahlt werde. 5) Mit Recht erkennt Aug. Oncken 6) an, daß die

1) Apostelgesch. 2, 44 und 45; 4, 32. 2) Luk. 10, 7; I. Tim. 5, 18. 3) I. Kor. 4, 12; I. Thess. 4, 11. 4) I. Kor. 9, 6. 5) Matth. 20, 1—15. 6) Geschichte der Nationalökonomie I von Ad. Smith, 1902, S. 74.

christliche Gemeinde mit ihrer Proklamierung des Arbeitsrechts und des Arbeitswertes die so überaus wichtige Brücke zu der altgermanischen Rechtsauffassung, dem freien Genossenschaftsprinzip, geschlagen habe. Während den Römern aller Besitz auf die Macht sich gründete, und das Besitzrecht im Grunde Beuterecht, Eroberungsrecht bedeutete, war bei den Germanen für alle Glieder eines wirtschaftlichen Verbandes das gleiche Verhältnis von Pflicht und Leistung maßgebend.'

So wächst diese christliche Form des genossenschaftlichen Lebens über die älteren thiasischen Vereine hinaus. Sie ist nicht mehr nur eine Vereinigung zur Bewältigung gewisser größerer, gemeinschaftlich angefaßter Lebensaufgaben, sie ist in sich selbst ein geschlossenes soziales Gebilde, eine Bruderschaft, nicht nur in dem alten Sinne, wie schon Herodot gelegentlich diese Bezeichnung für das Verhältnis zweier in Kultgemeinschaft stehender Stämme gebraucht, auch nicht nur in dem späteren Sinn der Brüder des gemeinsamen Lebens, sondern in einem allumfassenden religiösen, ethischen und sozialen Sinne. Deshalb gibt sich die Gemeinde auch ihre eigene Gerichtsbarkeit und schließt sich ab gegen die römische Jurisdiktion. Die Heiligen, die die Welt richten sollen, dürfen nicht mit ihren Prozeßhändeln zu den weltlichen Richtern gehen. Wenn es dann einmal Streitfragen in der Gemeinde zu erledigen gibt, so soll in der Gemeinde selber der Mann gefunden werden, der zwischen den hadernden Brüdern entscheidet.[1]) So wirkt das Souveränitätsbewußtsein der messianischen Gemeinde nach außen hin wie eine Mauer. Je selbstgenüglamer diese Gemeinde in ihrer Organisation sich fühlt, desto weniger bedarf sie des größeren politischen Organismus, in dem sie ihren Platz eingenommen: das Vereinsprinzip, welches schon in jeder einzelnen Thiase dem Staate eine verborgene

1) I. Kor. 6.

Konkurrenz bereitete, wird hier zu seinen letzten Konsequenzen fortgebildet: ein Staat im Staat, ein neuer Wirtschaftsverband, auf genossenschaftlicher Basis, innerhalb des alten auf agrarkapitalistischer Basis erwachsenen.

Aber diese Gemeindeordnung, die sich in ihrer ursprünglichen Gestalt nur noch aus den später sich ergebenden Modifikationen zurückbilden läßt, trug von Hause aus in sich den Widerspruch zwischen der idealen Zukunftserwartung und den realen historischen Verhältnissen, christlich ausgedrückt zwischen dem Glauben an die Parusie, die Ankunft Christi, und dem tatsächlichen Nichtkommen des erwarteten Messias. Dieser Widerspruch darf als das Entwicklungsprinzip des alten Christentums betrachtet werden, ja die erste uns historisch noch zugängliche Phase dieser Entwicklung setzt gerade bei diesem Widerspruch ein: Dasjenige Christentum, dessen geschichtliche Quellen im Neuen Testamente vorliegen und das wir erst im engeren Sinne Christentum nennen, hat seine Wirklichkeit dadurch gewonnen, daß es sich mit diesem Widerspruch auseinandersetzen mußte, es unterscheidet sich von dem älteren jüdischen Messianismus wesentlich dadurch, daß es im Kampf mit seinem Widersacher, in dem ihm durch die Geschichte aufgedrungenen Zweifel an der Parusie Christi zu einem neuen Bewußtsein seines eigenen Lebens gekommen ist. Daß die Voraussetzung des ganzen biblischen Christentums der Tod und die Auferstehung Christi ist, darüber lassen die biblischen Quellen keinen Zweifel. Auf die Kreuzestragödie sind die Evangelien von Hause aus angelegt. Der Gedanke, der im Zentrum der Evangelien steht, ist der, daß Christus sterben und auferstehen müsse. Dieser Gedanke schließt sich in den Evangelien unmittelbar an das Christusbekenntnis an, er schwebt aber auch schon über den Geburtsgeschichten als die Leidensahnung und Weisagung, die dem

neugebornen Christkinde auf den Lebensweg mitgegeben werden. Die Epistelliteratur, namentlich die den Namen des Paulus tragenden vier Hauptbriefe an die Römer, die beiden an die Korinther, an die Galater, die noch deutlicher als die Evangelien das Christentum auf den Tod und die Auferstehung Christi gründen, lassen aber erkennen, daß das Sterben und Auferstehen Christi nicht ein individualgeschichtliches Ereignis, sondern ein Gemeindeerlebnis bedeutet. Christi Sterben und Auferstehen wird durchweg identifiziert mit dem Sterben und Auferstehen der Gemeinde. Durch die Taufe ist die Gemeinde mit Christo begraben in den Tod, auf daß sie mit dem von den Toten erweckten Christus in einem neuen Leben wandle. Die Gemeinde der Christen sieht an sich die Weissagung erfüllt: Um deinetwillen werden wir getötet den ganzen Tag, wir sind geachtet wie Schlachtschafe. Aber sie weiß sich auch als die Überwinderin und ist gewiß, daß ihr der Sieg über alle Gewalten des Lebens gegeben wird. Wie Christus gekreuzigt ist in der Schwachheit, und doch in der Kraft Gottes lebt, so leben in der Kraft Gottes auch die, die in ihm schwach geworden sind.[1]) Aber auch in den Evangelien ist die Kreuzesnachfolge der Jünger die unerläßliche Bedingung der Zugehörigkeit zu Christus, die Anwartschaft auf die Herrlichkeit des messianischen Lebens. In den Episteln ist Christus das Haupt, die Gemeinde der Leib. Das Haupt aber ist auch ein Glied des Leibes, er ist so wenig etwas ohne den Leib, wie der Leib etwas ist ohne das Haupt. Im Johannesevangelium ist Christus der Weinstock, die Gemeinde bildet die Reben. Aber der Weinstock besteht doch aus Reben, er selbst ist auch wieder Rebe, die Reben in ihrer Gesamtheit bilden eben den Weinstock! In den Synoptikern heißt es: wer euch höret, der höret mich,

1) Röm. 6, 3. 11; 8, 36—39; I. Kor. 13, 4; Gal. 2, 10.

und wer euch verachtet, der verachtet mich. Auch dort lebt also Christus in seinen Jüngern, seiner Gemeinde, und was die Evangelien in der Form ihrer Christusgeschichte darstellen, ist nur dasselbe, was in den Episteln als theologische Lehre und christliches Gemeinderecht dargestellt wird: Das Bewußtsein der christlichen Gemeinde um ihre Einheit mit Christus. Dieses Bewußtsein hat seinen Grund darin, daß die Gemeinde Tod und Auferstehung an sich selbst erfahren, sie selbst ist gekreuzigt und auferstanden.

Es kommt für eine soziologische Betrachtung des Christentums im Grunde wenig darauf an, wann und wie sich die einzelnen Vorfälle in der Geschichte abgespielt haben, welche diesen Christusglauben der Gemeinde gestellt. Es würde selbst für die Soziologie nichts verschlagen, wenn ein individuelles Ereignis, der Kreuzestod eines Jesus unter Pontius Pilatus, oder eine Episode aus dem Aufstande des Judas von Galiläa[1]) in diese Christusgeschichten der Evangelien verwoben sein sollten. Es gab ja jahraus jahrein im jüdischen Volke messianische Unruhen, gekreuzigte Christusprätendenten. Nur dagegen muß Verwahrung eingelegt werden, daß dieses einzelne Ereignis von dem Gemeindeerlebnis isoliert, wohl gar dem letzteren untergeschoben und an seine Stelle gesetzt werde. Wie viele Tausende Juden und Sklaven am Kreuze gestorben sein mögen: Der gekreuzigte Christus des Neuen Testaments ist kein einzelner von diesen allen, er ist ihre ideale Zusammenfassung in der Kreuzesgeschichte der Christusgemeinde, und es hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß diese Kreuzesgeschichte in der Trajanischen Christenverfolgung ihren historischen Hintergrund und biblischen Abschluß gefunden hat. In der neronischen Verfolgung kam die staatsrechtliche Stellung der Christen im römischen

1) Apostelgesch. 5, 36 und 37, Jos. Ant. XVIII, 1; XX 5, 2.

Reich noch gar nicht in Betracht, es handelte sich hier lediglich um den brutalen Akt eines halbwahnsinnigen Kaisers, wobei gerade die vollständige Unbestimmtheit der über die Christengemeinde umlaufenden Gerüchte die Handhabe bot, sie als der Brandstiftung fähig und verdächtig dem Volke hinzustellen. Noch unter Domitian ist die Vorstellung von den Christen eine so vage, daß man sie von den Juden nicht zu unterscheiden vermag. Ein geordnetes prozessualisches Verfahren gegen die Christen, wie es in den Evangelien vorausgesetzt wird,[1]) hebt erst unter Trajan an, wie auch die Christen von da ab erst die Gewißheit gewannen, daß die Verfolgung sie nicht vernichten, sondern verherrlichen werde, daß also auf die Kreuzigung die Auferstehung folge. Jetzt werden die Apologeten auf den Plan gerufen, die die literarische Verteidigung des Christentums vor den Heiden führen. Es mußte erst eine bestimmte Anklage erhoben werden, bevor eine Verteidigung erfolgen konnte. Gewiß haben die Evangelien in ihrer Leidensgeschichte die älteren Leidensschicksale der Christen bis hin zu den Erlebnissen des prophetischen Messianismus mit hineingezogen, aber das alles ist für sie nur der Weg zum Kreuz, das Hinaufgehen nach Golgatha, nicht der Prozeß selber, der dem Christenglauben das Existenzrecht im römischen Staate absprach. In dieser Christusgeschichte der Evangelien gehören zudem Tod und Auferstehung untrennbar zusammen. Für einen unter Pontius Pilatus gekreuzigten Juden gibt es aber keine Auferstehung, höchstens die trübe Hypothese von einer jeder geschichtlichen Realität entbehrenden Auferstehungsvision oder wohl gar die beliebte Flucht in die theologische Phrase. Für die Gemeinde aber war die Auferstehung etwas ganz Reelles, Tatsächliches. Sie war ja als Gemeinde in jeder Verfolgung

1) Matth. 10, 18—20; Mark. 17, 11 und 12; Luk. 21, 14.

nicht vernichtet, sondern neu gekräftigt und belebt worden. Der alte Naturmythus von dem sterbenden und auferstehenden Gott hatte in dieser selbsterlebten Christusgeschichte erst einen wahrhaft menschlichen, einen ethischen und sozialen Inhalt erhalten. Dieser gekreuzigte und auferstandene Gott wurde nun die Seele, die geistige Lebenskraft der christlichen Menschheit. In diesem Glauben an ihren lebendigen und allgegenwärtigen Christus, in dem die offizielle Verfolgung der Christengemeinde ihren Glauben an sich selbst gefestigt, lag aber auch die absolute Bedeutung begründet, die die organisierte Christengemeinde sich beilegte. Die Gemeideorganisation als die Menschwerdung des Christusgottes nahm für sich unbedingte Herrschaftsrechte in Anspruch, und es war nur eine theologische Darstellung und Begründung dieser Herrschaftsrechte, wenn dem Christus der Gemeinde eine vorweltliche und überweltliche Existenz beigelegt wurde.

Für die Frage der christlichen Gemeindeorganisation in dieser ersten Phase ihrer Entwicklung kommen hauptsächlich die Episteln des Neuen Testaments, namentlich die vier paulinischen Hauptbriefe in Betracht. Die deutsche Theologie hält noch fast unentwegt an der alten Überlieferung fest, daß wenigstens diese vier Hauptbriefe etwa in den Jahren 53—62 von dem bekannten Paulus, dem tarsischen Zeltweber und apostolischen Wanderredner verfaßt seien, so viel Zugeständnisse diese Theologie auch gemacht hat, um die früher behauptete Einheitlichkeit dieser Briefe Preis zu geben. Wenn aber nun der erwähnte Gymnasialdirektor Henke in seinem Versuch, den biblischen Jesus aus der lateinischen Profanliteratur zu erweisen, behauptet, die Echtheit der paulinischen Briefe sei überhaupt unbestritten, so irrt er sehr. Die traditionelle Anschauung von den paulinischen Briefen hat sehr gewichtige Gegner gefunden,

namentlich unter den holländischen Theologen Pierson, Loman, Meyboom, Matthes u. a. In einer eingehenden Untersuchung über den Galaterbrief, die durch kritische Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen ergänzt wird,[1] kommt R. Steck in Bern zu einer Ablehnung der paulinischen Autorschaft für sämtliche Briefe. Steck erinnert daran, daß schon de Wette seiner Zeit angedeutet habe, die paulinischen Briefe, auch die Hauptbriefe, ständen in Bezug auf äußere Beglaubigung nicht besser da als das Johannesevangelium, und kommt dann weiterhin zu dem Schluß, daß die paulinischen Briefe, die man bisher als Werke eines einzigen Schriftstellers betrachtet habe, vielmehr als Werke einer Schule anzusehen seien, in der sich die Grundrichtung des Paulinismus, die gesetzesfreiere Richtung weiter ausgebildet habe.[2] Daß die kritische Theologie, die leichten Herzens alle übrigen dem Paulus zugeschriebenen Briefe, etwa noch mit Ausnahme des Philipperbriefes, rundweg dem Paulus abgesprochen und andre wichtige Schriften des Neuen Testaments unbedenklich bis in die Mitte, ja an das Ende des zweiten Jahrhunderts hinausgerückt hat, in Bezug auf die Hauptbriefe von der alten Überlieferung der paulinischen Abfassung nicht loskommen kann, hat, wie auch Steck hervorhebt, seinen Hauptgrund in der Abhängigkeit der kritischen Schule von ihrem Tübinger Begründer Ferd. Baur. Baur machte mit seiner Kritik vor diesen Briefen Halt, weil er in ihnen den Schlüssel zu den Gegensätzen, die nach seiner Anschauung das Urchristentum gestaltet haben sollten, den Gegensätzen des Judenchristentums und des Heidenchristentums, gefunden zu haben meinte. So schleppte sich die alte Tradition in der kritischen Schule unbesehen weiter, auch nachdem doch die Voraussetzung, um derentwillen Baur an der paulinischen

1) Verlag von Georg Reimer, Berlin 1888. 2) a. a. O. S. 348, 363.

Abfassung dieser Briefe festgehalten hatte, längst überholt worden war. Mag auch die Apostelgeschichte in ihrer jetzigen Gestalt sicher zu den spätesten Erzeugnissen der biblischen Literatur gehören, so darf ihr Zeugnis doch nicht, wie es von der kritischen Schule geschieht, einfach übergangen oder auf die Seite geschoben werden, sobald es zu einer Stelle aus den Briefen nicht stimmt. In einem wichtigen Punkte gewinnt das Zeugnis der Apostelgeschichte sogar eine ausschlaggebende Bedeutung gegen die Briefe, nämlich in ihrem völligen Schweigen über jede Art literarischer Tätigkeit seitens des Apostels, dem doch der weitaus größte Teil ihrer Darstellung gewidmet ist. So eingehend die Apostelgeschichte über die einzelnen Stationen auf den Missionsreisen des Paulus, über mögliche und unmögliche Ereignisse auf diesen Reisen berichtet, so redet sie doch nicht mit einer Zeile davon, daß Paulus Briefe geschrieben oder mit seinen Gemeinden in brieflichem Verkehr gestanden habe. Und diese Briefe waren doch keine Privatbriefe, sondern Schriftstücke von der höchsten Wichtigkeit für die in der Apostelgeschichte erwähnten und auf paulinische Gründung zurückgeführten Gemeinden. Der Reisegefährte des Paulus sollte in seinem Tagebuch, der sogenannten Wirquelle der Apostelgeschichte, Notizen über die Art und die Schicksale der Schiffe, mit denen man reiste, gemacht und die Briefe vollständig übergangen haben! Wie Paulus in der Apostelgeschichte nach Rom kommt, ist er dort so vollständig unbekannt, daß er sich dort erst vorstellen und einführen muß, und man weiß von keinem Bruder, der gekommen sei, um etwas Arges von ihm zu verkünden. Und doch sollte er schon Jahre vorher den Brief an die Römer, dieses klassische Denkmal altchristlicher Theologie, geschrieben haben? Aber die traditionelle Annahme erweist sich auch den Briefen selber gegenüber als unhaltbar. Daß

die Briefe in ihren Eingängen den Namen des Paulus als Verfasser nennen, kann bei den schriftstellerischen Gepflogenheiten der Zeit gar nichts beweisen. Der Begriff des literarischen Eigentums fehlte damals vollständig. Unter fremdem Namen zu schreiben galt vielmehr als ein Akt der Verehrung für den, dessen Name gewählt wurde. Das ganze Altertum kennt diesen Brauch, Schriftstellernamen nur summarisch für die Bezeichnung einer bestimmten Tendenz und Geistesart zu wählen. So darf der Name des Paulus niemand in der Prüfung der Briefe beirren, wie das in Bezug auf die kleineren paulinischen Briefe allgemein anerkannt ist und ebenso von den übrigen, einen Apostelnamen tragenden Briefen des Neuen Testaments gilt. Was nun zunächst den Galaterbrief betrifft, so suchen die Theologen noch heute vergeblich nach einer Gegend, für welche sich die Angaben der Missionsreisen der Apostelgeschichte mit den im Briefe selbst gegebenen Daten ungezwungen vereinigen lassen. Seltsam muß es erscheinen, daß der Briefschreiber, der doch den Adressaten als Gemeindestifter und Apostel längst bekannt sein müßte, im ersten Kapitel von seinem Leben spricht, als wenn die Galater noch nie von ihm gehört hätten. Und dieser Paulus bereitet den Leben-Jesu-Theologen dadurch die größte Verlegenheit, daß er es als einen ganz besonderen Vorzug an sich rühmt, den Männern, die ihn über den historischen Jesus hätten informieren können, gar nichts nachgefragt, sie nur ganz flüchtig gesehen und dann sofort seinen apostolischen Beruf angetreten zu haben. Doch ist dieser Paulus von dem Evangelium, das er, ohne von den Aposteln in Jerusalem belehrt zu sein, verkündigt, so überzeugt, daß er wiederholt jeden, der ein andres Evangelium predigt, verflucht! Das will doch zu dem Bilde eines Mannes, der noch die Narben eines tiefen inneren Kampfes an sich getragen haben soll,

schlecht passen. Die Animosität gegen Petrus und die andren Apostel in Jerusalem erscheint ja keineswegs erst durch bittere Erfahrungen in seinem Beruf begründet, sondern von Anfang an durch seine Berufung zum Apostelamt in ihm angelegt. — Im Römerbrief liegen selbst die einfachsten Fragen für die kritische Theologie noch so verworren, daß die grundlegende Frage, ob der Brief einen judenchristlichen oder heidenchristlichen Leserkreis voraussetze, die Theologie in zwei Lager gespalten hat. In der Tübinger Theologie gilt es als unbedingt ausgemacht, daß der Brief ursprünglich an Judenchristen gerichtet gewesen, während die Erlanger Theologie gerade das Gegenteil behauptet. Man übersah eben die Hauptsache, daß der Brief an die Römer recht eigentlich ein katholischer Brief ist, eine monumentale Darstellung der Theologie der römischen Kirche, die in ihrer zusammenfassenden, universalistischen Tendenz gar nicht einen lokal begrenzten Gemeindetypus, sondern die Fundierung der Idee des Katholizismus im Auge hat. Die wirklichen Verhältnisse der römischen Lokalgemeinde kennen wir aus der Clementinischen Literatur und dem Pastor Hermae. Namentlich aus der letzteren Schrift, die nach einer alten Überlieferung des Origenes den im Schlußkapitel des Römerbriefes erwähnten Hermas als Paulusschüler zum Verfasser gehabt haben soll, sehen wir, in welchem Ideenkreise sich die Lokalgemeinde noch bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinein bewegt. Die Theologie des Hermas ist ganz und gar judenchristlich, sie verrät gar keine Kenntnis von dem Ideenkreise des Römerbriefes, hat sogar in der Betonung der Zwölfzahl der Apostel nicht einmal Platz für eine apostolische Autorität des Paulus. Wenn die römische Stadtgemeinde den kanonischen Römerbrief länger als ein halbes Jahrhundert lang als eine heilige Schrift besessen hätte, dann wären die Clemen-

tinischen Wirren und die Schrift des Hermas ganz unmöglich gewesen. Die kritische Theologie zerlegt neuerdings den Römerbrief in drei Stücke, die als mehr oder weniger von einander unabhängig gedacht werden und sogar verschiedene Verfasser haben sollen. Die beiden Schlußkapitel, die den eigentlichen Lokalton anschlagen, hat schon Ferd. Baur als Zusätze einer späteren Zeit erkannt und dem Paulus abgesprochen. Aber gerade diese Verschiedenheit der einzelnen Teile gehört zu dem Charakter eines echt katholischen Briefes. Die civitas dei, in der alle Völker der Erde sich nach dem vorherbestimmten Ratschluß zusammengefunden, und die ihren Gliedern die Seligkeit verbürgt, leuchtet aus dem ganzen Briefe deutlich hervor. Hier ist auch in echt katholischer Weise der alte Gegensatz von Glauben und Werken überbrückt: Die Theologie der Glaubensgerechtigkeit wird in Kap. 4 ebenso entschieden vertreten, wie in Kap. 2 aus den guten Werken das Anrecht der Seligkeit entnommen wird. Diese Art von Katholizität mußte aber einer frischen, noch ganz ursprünglichen christlichen Bewegung, wie sie die kritische Theologie in dem Apostel Paulus anschaut, völlig fern liegen. — In Korinth soll Paulus zum erstenmal etwa im Jahre 53 gewesen sein, sich dort anderthalb Jahre aufgehalten haben und nachher noch mindestens zweimal dort gewesen sein. Wie wir auch die chronologische Berechnung anstellen mögen, im äußersten Falle kann, wenn Paulus der Verfasser der Korintherbriefe sein soll, ein Zeitraum von sechs Jahren zwischen dem ersten Aufenthalt in Korinth und der Abfassung des ersten Briefes gelegen haben, da wir Paulus um das Jahr 60 in der Gefangenschaft zu Caesarea zu denken haben. Und in dieser Zeit sollen in einer neu gegründeten Christengemeinde sich die Zustände entwickelt haben, die die neutestamentlichen Sendschreiben voraussetzen! Es müßte sofort in Korinth eine

Petruspartei entstanden sein, sodaß Petrusschüler dem Paulus fast auf dem Fuß gefolgt wären. Denn der erste Brief kennt ja schon Leute in Korinth, die da sagen: wir sind petrisch. Der Korintherbrief kennt auch schon einen Klerus, der mit vollem hierarchischen Selbstbewußtsein der Gemeinde gegenübersteht. Der Briefschreiber nennt sich ganz im Sinne der apostolischen Succession den Nachfolger Christi und fordert auf Grund dieser Stellung, daß die Gemeinde auch ihm nachfolge.[1]) Als echte Kleriker, als stellvertretende Botschafter Christi betrachten sich die Genossen, in deren Namen der Briefschreiber redet. Sie sind die Verwalter der göttlichen Mysterien. Gott hat ihnen offenbart, was sonst in keines Menschen Geist gekommen ist. Deshalb gewährt der Kleriker auch Absolution als Stellvertreter Christi.[2]) Kraft seines Amtes gibt der Kleriker seine kanonische Regel als Gebot des Herrn und erwartet von der Gemeinde, daß sie ihm gehorsam sei in allen Stücken, denn der, der in ihm redet, ist Christus.[3])

Die ältere christliche Warnung, niemanden Vater zu nennen auf Erden,[4]) hat schon Widerspruch gefunden. Wohl sind, im Unterschiede von den vielen Zuchtmeistern, in der Gemeinde nicht viele Väter, aber der Kleriker hat doch ein Recht darauf, als der, der die Gemeinde in Christo gezeugt hat, anerkannt zu werden.[5]) In den Versammlungen der Gemeinde gibt es einen organisierten Kultus, bei dem auf den vom Kleriker gesungenen Psalm das Amen der Laien antwortet.[6]) So setzen die Briefe, die unverkennbar aus einer ganzen Reihe von einander unabhängigen Sendschreiben bestehen, Gemeindezustände voraus, deren Entwicklung innerhalb des von der herkömmlichen Chronologie gelassenen Zeitraums schlechterdings unmög-

1) 1. Kor. 11, 1. 2) 2. Kor. 5, 20; 1. Kor. 4, 1; 1. Kor. 2, 10; 2. Kor. 2, 10. 3) 1. Kor. 2, 9; 2. Kor. 13, 3. 4) Matth. 23, 9. 5) 1. Kor. 4, 15. 6) 1. Kor. 14, 16

lich ist, und die schon die deutlichen Übergänge anzeigen von der souveränen Gemeinde zur werdenden, hierarchisch gegliederten Kirche. Noch sind die Gemeinderegeln nicht fest bestimmt. Der Brief gibt Anweisungen, deren Befolgung wohl nützlich erscheint, die aber im Unterschiede von dem, was als Herrengebot auftritt, nicht als kanonische Regel gelten sollen.[1] Als Herrengebote nennt der erste Brief die kanonische Regel, daß die Weiber in der Gemeinde schweigen sollen, sowie die Vorschriften, durch welche verhindert werden soll, daß die Gemeindegottesdienste durch ekstatische Zustände gestört würden.[2] Auch die Regelung der Eucharistie[3] wird mit einem Herrenspruch begründet. Der apostolischen Autorität gilt eben der Spruch „des Herrn", wie dem Propheten der Spruch Jahwes, dessen Verkündigung auch als das Wort „des Herrn" angeführt wird.[4] Alle diese Herrenregeln finden sich in den Evangelien entweder gar nicht, oder nur mit wesentlichen Modifikationen. So wird im Evangelium das Eherecht von seiten des Mannes, im ersten Korintherbrief von seiten des Weibes als Christusspruch behandelt, wobei im Sendschreiben wenigstens das Recht des Weibes, den Mann zu verlassen, anerkannt wird, sofern sie eben nur nicht eine andre Ehe eingeht.[5]

Müssen die Korintherbriefe als Sammlungen von Gemeindedekreten betrachtet werden, so gewinnen wir auch die Gesichtspunkte, um ihre Stellung im ganzen Entwicklungsprozeß des Gemeindelebens zu beurteilen. Diese Briefe bezeichnen den Übergang von dem freiwillig übernommenen Gemeindedienst zu dem berufsmäßig verwalteten Gemeindeamt. Diese naturnotwendige Entwicklung erscheint schon abgeschlossen im Galaterbrief, dem R. Steck mit Recht die späteste Stelle unter den vier pauliniI. Kor. 7, 6 und 25. 2) 1. Kor. 14, 37. 3) 1. Kor. 11, 23. 4) Jesaj. 1, 10; Zeph. 1, 1. 5) Mark. 10, 2—9; Matth. 5, 32; 19, 4—6; 1. Kor. 7, 10—11.

schen Hauptbriefen anweist. Dort lautet die Regel[1]): „Wer unterrichtet wird mit dem Wort, der teile dem allerlei Gutes mit, der ihn unterrichtet", während die Praxis der alten apostolischen Wanderredner eine solche erwerbsmäßige Ausübung der Tätigkeit in der Gemeinde ausschloß. Die Korintherbriefe lassen nun einen Blick tun in die Zeit des Übergangs von der einen Praxis zur andern. Persönlich bekennt sich der Pauliner noch zu der älteren Praxis: er arbeitet mit seinen eigenen Händen, findet also seinen Lebensunterhalt in seinem bürgerlichen Beruf.[2]) Aber gerade diese persönliche Stellung gibt ihm Veranlassung, um so energischer die berufsmäßige Betätigung des Gemeindeamts als eigentliche Regel zu begründen und zu fordern.[3]) Zugleich sehen wir, wie der ursprüngliche Kommunismus der Gebrauchsgenossenschaft, die sich nach dem evangelischen Gleichnis vom reichen Jüngling als ein Hindernis des Gemeindelebens erwiesen hatte,[4]) in ein mehr oder weniger geregeltes Abgabesystem, der Darbringung von Oblationen an bestimmten Tagen, verwandelt, und so der Grundstock eines eigenen Gemeindevermögens gelegt wird.[5])

Es ist der gleiche Prozeß der Gemeindeorganisation, der in der „Herrn-Lehre der zwölf Apostel", einer aus dem zweiten Jahrhundert stammenden Schrift, im 13. Kapitel zu der Verordnung geführt hat, daß die Gemeindeglieder die Primizien, d. h. alle ersten Erträgnisse ihrer wirtschaftlichen Produktion, den Gemeindelehrern darbringen sollen.

1) Gal. 6, 6. 2) 1. Kor. 4, 12; 9, 15. 3) 1. Kor. 9, 7—14. 4) Mark. 10, 21 und 23. 5) 2. Kor. 8 und 9.

Damit große geschichtliche Zusammenhänge erkannt werden, bedarf es vor allen Dingen des orientierenden Blickes über die charakteristischen Merkmale des gesamten in Betracht kommenden Lebensgebietes. Zuerst überschaut der Wanderer von seinem erhöhten Standorte aus die allgemeine Struktur des Landes, das zu seinen Füßen liegt, ehe er daran geht, sich die Landschaftsbilder im einzelnen klar zu machen. Die Geschichtsbetrachtung geht allzu oft noch den umgekehrten Weg. Sie hält sich mit allem philologischen Kleinkram auf und verbaut sich dadurch die Aussicht in die große Welt des menschlichen Geschehens. Vor allen Dingen wollen die Spezialisten nicht begreifen, daß die Geschichte ein Ganzes ist, wie alle einzelnen Erscheinungen als Äußerungen des die geschichtliche Entwicklung bestimmenden Lebensgesetzes im Zusammenhange gewürdigt werden müssen. Die Geschichtsspezialisten der alten Schule haben kaum Fühlung unter einander, jeder bearbeitet sein besonderes Gebiet, als ob es mit allen übrigen nichts zu tun hätte. So ist es auch eine bisher noch ungelöste Aufgabe, die Entstehung der christlichen Kirche als ein Ganzes zu begreifen. Die Theologen, welche eine Kirchengeschichte des Urchristentums geschrieben haben, betrachten die Kirche ausschließlich als eine theologische Anstalt. Die wirtschaftliche und soziale Entwicklung, die sich gleichzeitig mit der Entstehung der Kirche abspielt, liegt außerhalb ihres Forschungsgebietes, sie gilt ihnen als nicht zur eigentlichen Kirchenbildung gehörig. Der alte Göttinger Plank hatte wohl in seinem 1803 erschienenen großen Werk versucht, eine Darstellung der christlichen Gesellschaftsgeschichte zu geben, aber der einseitig konfessionell-protestantische Standpunkt, von dem die Darstellung ausgeht, läßt

dem Verfasser die gesellschaftliche Seite des kirchlichen Lebens durchweg als eine Abirrung von dem religiösen Lebensideal der Kirche erscheinen, und je einseitiger die protestantische Theologie das Christentum lediglich von dem theologischen Lehrinteresse aus betrachtete, desto weniger war von ihr ein Verständnis für das Ganze der katholischen Kirche, das alle Kreise des Lebens zur christlichen Einheit zusammenschließen will, zu erhoffen. Die Nationalökonomie, welche es sich doch nicht nehmen lassen durfte, auch die Wirtschaftsgeschichte der werdenden Kirche zu durchforschen, machte ihrerseits wieder Halt vor einer Domäne, die nach alter Überlieferung der profanen Wissenschaft entzogen und der Theologie reserviert erschien, sie ließ das ganze theologische Gebiet auf sich beruhen, als ob dasselbe die Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte der Kirche nichts anginge. So läßt die Nationalökonomie auch da, wo sie sich dem wirtschaftlichen Leben der Kirche zuwendet, eine historische Würdigung des altkirchlichen Lebens als einer ganz bestimmten, eigenartigen Entwicklungsphase der Wirtschaftsgeschichte vermissen. Sommerlad[1]) steht ganz im Banne der protestantischen Theologie, er ist gebunden an die theologische Exegese, die ihrerseits von der Sorge beherrscht wird, die modernen Sozialisten könnten aus den Grundsätzen der alten Kirche Rüstzug für ihren Kampf holen. Dieses apologetische Interesse läßt bei dem Verfasser eine rein sachliche historische Würdigung der kirchlichen Wirtschaftsgeschichte nicht aufkommen. Auch Brentano[2]) beurteilt die kirchliche Wirtschaftsära vom Standpunkt der Gegenwart aus und kommt dabei zu dem irreleitenden Schluß, weil die mittelalterlichen Schriftsteller, die sich mit wirtschaftlichen Dingen beschäftigten, Moralphilosophen gewesen seien,

1) Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters, Leipzig 1903. 2) Ethik und Volkswirtschaftslehre, München 1902; die wirtschaftlichen Lehren des christlichen Altertums, München 1902.

so habe das eine nahezu feindliche Haltung sowohl gegenüber der natürlichen Stellung des Menschen zu den wirtschaftlichen Gütern als auch gegenüber der Haupttriebfeder des wirtschaftlichen Handelns und ebenso gegenüber der weiteren Entwicklung des Wirtschaftslebens zur Folge haben müssen. Aber die Stellung des Menschen zu den wirtschaftlichen Gütern war im Mittelalter gerade so natürlich wie heute, sie war es nur für andere Formen des Wirtschaftsbetriebes und war es für den mittelalterlichen Menschen. Und diese kirchliche Form war für ihre Zeit ebenso gut wirtschaftlich, sie entsprach ebenso gut den ökonomischen Bedingungen des damaligen Lebens wie die unkirchliche, kapitalistische es für die Gegenwart tut. So weit ich sehe, ist Aug. Oncken in Bern[1]) der einzige, der das kirchliche Wirtschaftssystem als eine besondere, in sich abgeschlossene Epoche der wirtschaftlichen Entwicklung erfaßt und würdigt, wenn auch die skizzenhafte Darstellung die Verbindungslinie zwischen der ökonomischen und der theologischen Seite des kirchlichen Lebens nur leicht andeutet. Wenn auch einige neuere Theologen, namentlich der christlich-sozialen Richtung, dem wirtschaftlichen Leben des Urchristentums ihr Interesse zugewandt haben, so war dieses Interesse doch ganz und gar durch ihre Stellung zu den sozialen Fragen der Gegenwart beeinflußt. Sie wollten Normen des wirtschaftlichen Lebens aus der Bibel und den Kirchenvätern ableiten oder bestimmte ökonomische Dogmen mit den aus dem Arsenal der Kirche geholten Waffen bekämpfen. Aber die autoritative Bedeutung der Bibel und der Glaube an die Absolutheit einer einzelnen Wirtschaftsform lag ihnen so sehr im Blute, daß sie sich die Aufgabe, die wirtschaftlichen Anschauungen der Kirche im lebendigen Fluß der ökonomischen Entwicklung zu verstehen, gar nicht einmal stellen konnten.

1) Geschichte der Nationalökonomie bis Ad. Smith, 1902.

Bei dieser Lage der Dinge wird die nachfolgende Darstellung, die es unternimmt, die kirchliche Gesellschaftsform als ein organisches Ganzes zu betrachten und zwischen der Dogmen- und Wirtschaftsgeschichte einen lebendigen Kontakt aufzuzeigen, durchaus den Charakter eines Versuchs für sich in Anspruch nehmen, aber eines Versuchs, der notwendig gemacht werden muß, um der geschichtlichen Bedeutung der christlichen Kirche im ganzen gerecht zu werden.

Die christlichen Bruderschaften, aus denen zuletzt die christliche Kirche zusammengewachsen ist, zeigen, wie die neutestamentlichen Briefe erkennen lassen, je nach ihrer geographischen Lage oder nach ihren Bevölkerungselementen verschiedenartiges Aussehen. In den einen wiegt die Apokalyptik, in den andern die Armeleutephilosophie vor, während in der römischen Gemeinde zu diesen jüdischen und griechischen Elementen bald ein Drittes gekommen sein muß: das von dem Geiste der Weltenmetropole erfüllte Proletariat. Alle drei Arten sind messianische Genossenschaften, sie verehren den Christusgott als ihren Vereinsheros. Aber in allen Dreien erscheint der Christusgott zunächst mit besonderen nationalen Zügen: Bei den Juden als der in den Wolken des Himmels kommende Menschensohn, bei den Griechen als der die Menschen mit göttlichem Licht erleuchtende Logos Gottes, und in Rom als der seine Gläubigen bei Gott vertretende Sachwalter, der Paraklet. Wie am Ende des vierten Jahrhunderts vor unsrer Zeitrechnung durch die Verschmelzung hebräischen und griechischen Geisteslebens die hellenistische Religionsphilosophie entstand, die in Alexandrien ihren Mittelpunkt fand, so bereitete sich aus der Durchdringung des Hellenismus mit römischem Staats- und Wirtschaftsleben die christliche Kultur vor. Von größeren Gesichtspunkten aus betrachtet sind es die drei Kulturströme der alten Welt, die in der trini-

tarischen Kirche ihren Zusammenschluß gefunden, so daß in dem Dreieinigen Gott die Kirche ihre eigenen Lebensprinzipien dogmatisch fixiert hat. Die erste Person der Gottheit schaut nach Palästina, die zweite nach Griechenland, die dritte nach Rom. Aber diese drei Personen sind in einer Gottheit: eine trinitarische Kultur hat in der Kirche ihre allumfassende Einheit gefunden. Wie die drei Kulturströme an der großen Wende der Jahrhunderte zusammentreffen, sind sie schon an dem gleichen Punkte der Entwicklung angekommen. Römische Politik, griechische Philosophie, jüdische Theologie reden in verschiedenen Sprachen denselben Gedanken, unter der zunächst noch fremd erscheinenden Hülle nationaler Eigenart streben ihre vorwärts gerichteten Geister dem gleichen Ziele des Menschenwesens zu. Rom vertritt das Einheitsprinzip einer Weltmonarchie, in der alle Teile durch die Unterordnung unter die Rechtsidee zusammengehalten werden. Seine religiöse Verkörperung ist der die Kircheneinheit repräsentierende, in der Jurisdiktion der Bischöfe sich verwirklichende und in den Dekreten der Konzilien zu Worte kommende heilige Geist. Griechenland hat eine philosophische Weltanschauung geschaffen, in der die Welteneinheit durch den Gedanken gebildet und durch die Einordnung alles Einzelnen in die logische Idee gefunden wird. Sein Repräsentant ist der Logos, der Sohn, die Weltenvernunft Gottes. Palästina endlich liefert der Welt den theokratischen Messianismus, in welchem die Welteneinheit durch die Einordnung alles Lebens in die sittliche Idee der Gerechtigkeit zu stande kommt. Sein Repräsentant ist der Vater-Gott, der sittliche Gesetzgeber, der Weltenschöpfer und Weltenregierer. Das römische, griechische und palästinensische Geistesleben werden in der katholischen Kirche eins, und so ist auch das religiöse Ideal der Kirche, der in allen Lebensfunktionen der Kirche sich verwirk-

lichende Christus selber trinitarisch, er enthält als wesensgleicher Gott diese trinitarische Bestimmtheit in sich: er ist Messias, Logos, Pneuma. In der Entwicklung des christologischen Dogmas arbeitet die werdende Kirche die einzelnen Züge dieser Christusbilder zusammen, und Rom schafft in dem Christus der Evangelien die Einheitsgestalt, die doch alle wesentlichen Merkmale der verschiedenen Christusbilder in sich vereinigt. Der Christus der Evangelien ist eben ganz und gar der kirchliche, der katholische Christus, er liefert die Regel des kanonischen Lebens, er stellt in sich dar die kanonischen Grundtugenden der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams. Die Armut ist die Befreiung vom Mammonsdienste, die freiwillige Hingabe aller Güter an die Gemeinschaft. Sie ist die Grundlage alles praktischen Christentums, die unerläßliche Grundlage für die Zugehörigkeit zum Gottesstaate. Als Korrelat aber zur Armut erscheint das Almosengeben, das von Gott mit öffentlichem Lohn vergolten wird und wie in den Jesussprüchen des Alten Testaments als eine wirtschaftliche Betätigung reichskommunaler Verpflichtung erscheint.[1]) Die Keuschheit ist Geringschätzung der Ehe, Verneinung des sinnlichen Trieblebens bis zur Selbstentmannung, überhaupt Askese im Sinne der dualistischen Weltanschauung. Deshalb beginnt auch Christus im Evangelium sein kanonisches Leben mit einem vierzigtägigen Fasten, er empfiehlt das Fasten als ein gottgefälliges Werk und stellt das stetige Fasten als die notwendige Regel des Lebens für die Christen außerhalb der Parusie hin.[2]) Und der Gehorsam, den der kanonische Christus fordert, ist unbedingt, er läßt keinerlei Raum für persönliche Erwägung oder individuelle Freiheit. Für die Jünger Christi darf es nichts mehr geben,

1) Matth. 6, 19 ff; Luk. 14, 33; Matth. 19, 21; 6, 1—4; Luk. 11, 41. 2) Luk. 14, 20; Matth. 19, 12; 5, 28, 29 und 39; Mark. 2, 20.

was an sich selbst noch Wert hat und ein Recht für sich beansprucht, ja das eigene Leben ist belanglos geworden, es hat nichts mehr zu sagen und zu fordern für den, der in die Gefolgschaft Christi eingetreten ist.[1])

In den drei ersten Evangelien ist Christus selbst das verkörperte Ideal dieses kanonischen Lebens, er schafft den Apostolat zur Verbreitung und praktischen Durchführung der kanonischen Regel und erwählt in der Gestalt des Petrus Rom zum Felsen, auf den die Kirche gebaut werden soll. Das vierte Evangelium stellt dagegen schon die Glorifizierung dieses Ideals vom Standpunkte der Kirche aus dar: in dem zum Weltenkommunismus ausgeweiteten, alles beherrschenden Einheitsgedanken des Christentums findet alle private Armut, Entsagung und Unterordnung ihre glanzvolle Fülle und Herrlichkeit, denn was dem Ganzen gehört, das gehört auch den Teilen, und was von dem Christus gilt, gilt auch von den Jüngern und allen, die durch die Jünger an Christus teilnehmen.[2])

Dieses kirchliche Idealbild entspricht genau seinem ökonomischen Untergrunde, ja es wird von diesem aus erst wirklich verständlich. Die kanonische Armut kann nur begriffen werden im Zusammenhange des altchristlichen Gemeindelebens. Sie ist nicht Armut im modernen Sinne, Pauperismus als Begleiterscheinung individualwirtschaftlicher Produktionsweise, sondern sie ist eine ökonomische Form des genossenschaftlichen Lebens. Wie die Gemeinde in allen sie betreffenden Angelegenheiten souverän ist, so ist sie auch die ideale Trägerin alles Besitzes. In der Agape, dem Gemeindemahl, hat sie sich zur Konsumgenossenschaft konstituiert, in den Oblationen und Primizien schafft sie sich einen Gemeindebesitz. Die Gemeinde aber steht über dem einzelnen; je mehr sie ihr ideales Besitzrecht geltend macht, je reicher sie

1) Luk. 14, 33; Matth. 10, 33. 2) Joh. 16 und 17.

selbst erscheint, desto mehr sind ihre Glieder die Armen, das Gemeindegut ist Armengut. So ist die kanonische Armut nur ein besondrer kirchlicher Ausdruck kommunistischen Wirtschaftsbetriebes, wie die Kirchenväter nicht den Besitz überhaupt, nicht den kirchlichen Gemeindebesitz, sondern den Privatbesitz als mit der Gesinnung eines Christen unvereinbar erklären. Daß das ganze kirchliche Altertum kommunistisch dachte und nur den genossenschaftlichen Besitz als Grundlage kirchlicher Wirtschaftsführung anerkannte, dafür hat L. Brentano in seiner Münchener Rektoratsrede wie in den Untersuchungen über die wirtschaftlichen Lehren des christlichen Altertums den quellenmäßigen Beweis endgültig erbracht, wie L. Stein ihm in dieser Auffassung schon vorangegangen war.[1]) Es mögen einige Proben aus den angeführten Stellen genügen. „Gott hat die Menschheit zu brüderlicher Gemeinschaft erschaffen, indem er zuerst seinen Sohn hingab und den Logos verlieh als Gemeingut für alle, alles gewährend für alle. Alles ist also gemeinsam, und die Reichen sollen nicht mehr haben wollen als andere. Nach Gottes Willen muß der Genuß gemeinsam sein. Es ist nicht in der Ordnung, daß einer im Überfluß sitzt, während mehrere darben" (Clemens von Alexandrien). „Alles, was Gottes ist, ist uns, die wir es usurpiert haben, zu gemeinsamem Gebrauche gegeben, und niemandem wird der Zutritt zu seinen Wohltaten und Vorteilen verwehrt, auf daß das ganze Menschengeschlecht der göttlichen Güte und Freigebigkeit in gleichem Maße genieße. So leuchtet der Tag, strahlt die Sonne, feuchtet der Regen, weht der Wind gleichmäßig; die Schlafenden haben einen Schlaf, und gemeinsam ist der Sterne und des Mondes Glanz. Der Besitzer, welcher auf Erden nach diesem Muster der Gleichheit seine Einkünfte und Früchte mit

1) Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, 1897, S. 238 ff.

der Brudergemeinde teilt, indem er bei seinen freiwilligen Spenden allen mitteilt und Gerechtigkeit übt, ahmt Gott, dem Vater nach" (Cyprian). „Wie wenn einer, der im Schauspielhause einen Platz eingenommen hat, alle später Eintretenden wegdrängt, in der Meinung, daß dasjenige, was allen zum Gebrauch gemeinsam offen steht, ihm besonders angehöre, so sind auch die Reichen beschaffen; denn sie nehmen das Gemeinsame im voraus in Besitz und maßen sich, weil sie es früher erhalten haben, dasselbe als Eigentum an. Denn wenn er das, was zur Befriedigung der Notdurft gehört, nähme und den Überfluß den Dürftigen überließe, so gäbe es keinen Reichen und keinen Armen" (Basilius der Große). Derselbe Kirchenvater argumentiert, daß der Reiche, d. h. jeder, der mehr besitzt als er notwendig braucht, ein Dieb und ein Räuber sei, und fährt dann fort: „Dem Hungrigen gehört das Brot, das du behältst, dem Nackten der Mantel, den du bewahrst, dem Unbeschuhten der Schuh, der bei dir modert, dem Dürftigen das Silber, das du vergraben hältst. Daher tust du so vielen Menschen unrecht, so vielen du geben könntest." — „Wenn wir aber zu eigen besitzen, was für uns ausreicht, so gehört dies nicht uns, sondern den Armen, deren Verwaltung wir gleichsam führen, und wir sprechen uns nicht in verdammenswerter Usurpation das Eigentum davon zu." (Augustin) Die Wurzel jedes Privateigentums liegt nach Chrysostomus in irgend einem Unrecht, das der einzelne zwar nicht selbst begangen zu haben braucht, dessen Erbschaft er aber von seinen Vorfahren her antritt. „Denn Gott hat von Anfang an nicht den einen reich und den andern arm geschaffen, sondern hat allen dieselbe Erde zum Besitz überlassen. Darum heißt es Böses tun, wenn einer für sich allein über alles Herr sein, wenn er Gemeinsames allein genießen will. Die Gütergemein-

schaft ist naturgemäß und im Willen Gottes begründet. Gott hat uns die notwendigen Dinge als Gemeingut gegeben, damit wir daran lernen, auch die andren Dinge in kommunistischer Weise zu besitzen." Doch dieser Nachweisungen im einzelnen bedarf es kaum, sobald wir begriffen haben, was die Kirche mit ihrem Christus hat sagen wollen. Dieser Christus als die ideale Einheit aller seiner Gläubigen ist ja selbst die religiöse Verkörperung des Kommunismus. In ihm findet jede private Existenz, das Individuum mit allem, was es ist und hat, seine Einheit mit allen übrigen, die zum kommunalen Verbande der Christen gehören: sie sollen alle eins sein, wie der Christus mit dem Vater eins ist, sie alle sind Reben an einem Weinstock, Glieder an einem Leibe. Im Glauben an diesen kommunalen Christus kann es nur Arme geben, die kanonische, in den Evangelien geforderte Armut ist ein notwendiges Postulat der Christusidee. Wir sehen deshalb hier deutlich in die tieferen Gründe, die den kirchlichen Liberalismus bei seinen verzweifelten Versuchen leiten, den kanonischen Christus aus den Evangelien zu entfernen, oder seine deutlichsten Züge theologisch umzudeuten und dafür ein menschliches Individuum aus den Evangelien herauszuschälen: Es ist die Angst vor dem kirchlichen Kommunismus, die in dieser Leben-Jesu-Theologie nachwirkt. In seiner Gebundenheit an die ihm autoritativ geltende Vergangenheit vermag dieser Liberalismus den kirchlichen Kommunismus ebensowenig wie die individualwirtschaftliche Periode der Gegenwart rein historisch zu erfassen, als eine Phase der wirtschaftlichen Entwicklung zu begreifen und damit zu überwinden; er fürchtet für seine privatkapitalistische Weltanschauung, wenn es ihm nicht gelingt, in den Evangelien den kommunalen Christus durch den individuellen zu verdrängen. Aber dieser im kanonischen Christus

verkörperte kirchliche Kommunismus beweist ja für die Gegenwart gar nichts, er ist als eine historische Erscheinung weder eine Instanz für, noch gegen eine moderne wirtschaftliche Lebensform. Dieser kirchliche Kommunismus war auch nicht nur eine Forderung christlicher Ethik, sondern ebenso, ja in erster Linie eine wirtschaftliche Notwendigkeit der Zeit, er war die Rettung der Gesellschaft aus den unmöglich gewordenen Zuständen römischer Kapitalwirtschaft und zugleich ein Mittelglied zwischen dem Altertum und der mittelalterlichen Feudalwirtschaft. Auch der kirchliche Kommunismus unterliegt dem Gesetze der ökonomischen Entwicklung. Eine erste Bewegung kommt in diesen genossenschaftlichen Besitz durch die beginnende Zentralisierung der Kirche und die damit gleichzeitige Entstehung des Klerus. Was als Armengut Gemeingut war und unter der Verwaltung der Gemeinde stand, wird nun Kirchengut, und das Evangelium zeigt in der Erzählung von der Salbung Christi, wie der Widerspruch gegen solche, dem Genius der Kirche direkt geweihte Darbringungen, die der alten Praxis gegenüber als ein Unrecht an dem Armengut erscheinen, mit dem Gedanken überwunden wird, die Ehrung Christi sei wichtiger als die Gabe an die Armen, die man allezeit bei sich habe. Die im kanonischen Sinne Armen sind nun in erster Linie die Geistlichen, die fratres sportulantes, wie Cyprian sie nennt, und im vierten Jahrhundert gilt die Tradition, daß von den Einkünften des Kirchenguts ein Drittel dem Bischof, das zweite Drittel den übrigen Klerikern und das letzte Drittel den Armen zukommt.[1]) Diese Bewegung ist aber schon im zweiten Jahrhundert entstanden, denn schon das Lukasevangelium kennt[2]) diese fratres sportulantes, diese Kleriker, die mit ihrem Unterhalt an die Darbringungen der Gemeindeglieder gewiesen sind und selbst keinen Privatbesitz haben.

1) Plank a. a. O. I, 202. 2) Kap. 10, 1—14.

Es ist nur eine notwendige Form dieses genossenschaftlichen Wirtschaftsbetriebes der Kirche, wenn mit dem kapitalistischen Zins zugleich der kapitalistische Handelsgewinn verboten wird. Beide Verbote hängen zusammen mit dem Arbeitsrechte, das als die Grundlage der kirchlichen Wirtschaftslehre betrachtet werden muß. A. Oncken[1]) weist auf eine Ähnlichkeit der christlichen Brudergemeinde mit dem germanischen Genossenschaftswesen hin. In der altgermanischen Mark war auch der individuelle Tausch unbekannt, die Produktion geschah zu genossenschaftlichem Konsum, und ein von Fall zu Fall eintretender Gemeindebeschluß bestimmte die Tauschbedingungen zwischen den korporativen Verbänden. Dabei beruht das altgermanische Besitzrecht auf der Arbeit, nicht auf der Beute, der Ausbeutung, der Macht wie bei den Römern. Es galt die Anschauung, daß die Arbeit einen Rechtsanspruch verleihe auf den durch sie geschaffenen Wert. Indes dürfte bei aller Anerkennung der herangezogenen Verwandtschaft der eigentliche Ursprung der kirchlichen Wirtschaftslehre doch in der alttestamentlichen Gesetzgebung, den wirtschaftlichen und sozialen Anschauungen der prophetischen Reformer zu suchen sein. In der Geschichte des kirchlichen Zinsverbots stellt Franz Xaver Funk (Tübingen) die Anschauungen der Väter über den Zins zusammen. Der Zins wird von Lactanz und Cyprian als eine Ausbeutung der Not des Nächsten zu eigenem Gewinn, als ein direkter Widerspruch gegen die Pflicht der Wohltätigkeit bezeichnet. Die beiden Cappadocischen Gregore legen das Hauptgewicht darauf, daß der Zins ein arbeitsloses Einkommen sei, ein Ernten, wo man nicht gesäet habe, während Augustin im Zins eine Verletzung der Gleichheit im Verkehr erblickt. Im Zins wird mehr empfangen, als gegeben worden ist, das erscheint als eine Unterdrückung der

1) a. a. O. S. 74 ff., 83 ff.

Armen, die um so schmählicher sei, weil sie unter dem Deckmantel der Wohltätigkeit verübt werde. So steht das Zinsverbot in engem Zusammenhange mit der aus der kommunistischen Grundanschauung der Kirche mit Notwendigkeit sich ergebenden Lehre vom gerechten Preis. Der gerechte Preis ist eine völlige Gleichheit des Wertes der auszutauschenden Waren. Der Handelsverkehr erscheint nur auf der Grundlage dieses gerechten Preises als zulässig, und die Hauptaufgabe der kanonischen Gesetzgebung besteht darin, die Aufrechterhaltung des wahren Äquivalents zwischen Leistung und Gegenleistung im Kauf zu sichern.[1]) In dem gerechten Preise erscheint der Arbeitswert als der Faktor, der die im Austausche sich vollziehende Gleichung herstellt, ja die Arbeit erscheint als der allein berechtigte Gewinnfaktor. „Was die gewöhnliche Sozietät angeht", sagt Endemann,[2]) „so wird immer als das Natürlichste vorausgesetzt, daß die Beiträge in Arbeit geliefert werden. In der gemeinsamen Arbeit fand nach der nunmehr herrschenden, durch das Christentum erzeugten Bedeutung der Arbeit die Sozietät stets ihre geeignetste Grundlage. Wenn außerdem Geldbeiträge hinzukommen, so änderte das nichts an der Rechtmäßigkeit. Die Arbeit war immer die Hauptsache, das die Geldeinlage eines jeden Sozius mit vollem Recht befruchtende, also den Gewinn vollkommen rechtfertigende Element. Daneben war aber auch gegen diejenige Sozietät nichts einzuwenden, welche aus der berührten Zusammensetzung der bloßen Arbeitseinlage des einen und der bloßen Kapitaleinlage des andren hervorging. . . . Die Glossatoren und ältesten Kommentatoren des Kanonisten begreifen noch unter dem Begriff der Sozietät die allgemeine Gütergemeinschaft, die gemeinsame Wirtschaft

1) W. Endemann: Studien in der romanistisch-kanonischen Wirtschaftsrechtslehre, 1874 II, 31/32. 2) a. a. O. I, 345, 356 ff.

einer Familie. Die Möglichkeit einer Gesellschaft, in welcher jedes Mitglied Arbeit zu leisten hat, konnte nach kanonistischen Begriffen keinem Zweifel unterliegen. Man hält sogar in der Theorie für möglich, daß von keinem Mitgliede irgend etwas außer Arbeit zu leisten sei, obwohl in der Praxis schwerlich jemals die Bildung einer solchen reinen Arbeitssozietät ohne Illation von Sachen oder Geld vor sich gegangen sein wird... Das römische Recht spricht nicht von einem Sozietätsverhältnis, das lediglich auf der Verbindung von Arbeit und Arbeit beruht. Den Kanonisten ist gerade Verbindung von Arbeit und Arbeit (societas opera cum opera) die berechtigtste und natürlichste Art der Gesellschaftung." — Aber diese Arbeitswirtschaft ist nicht mit einem Male aus der römischen Kapitalwirtschaft herausgewachsen, sie ist nicht ohne Widerspruch aus der Gemeinde selbst entstanden und nicht ohne Widerspruch geblieben. Während die Synode von Elvira 306 das Zinsnehmen im allgemeinen, auch das der Laien, mit Exkommunikation bedroht, hat das Konzil von Nicäa 325 nur den Klerikern das Zinsnehmen verboten. In den Evangelien aber ist die Zinsfrage noch im Fluß. Während das zinslose Darlehn auf der einen Seite entweder direkt gefordert, oder doch wenigstens vorausgesetzt wird,[1]) will doch die Geschichte vom unnützen Knecht, der sich darauf beruft, daß man nicht ernten dürfe, wo man nicht gesäet, von dieser Theorie des gerechten Preises nichts wissen[2]) und verlangt geradezu, daß mit einem Darlehn auch kapitalistischer Zins gemacht werde. So zeigt das Evangelium, daß es in der werdenden Kirche neben der strengeren, antikapitalistischen Praxis noch eine freiere gab, wie noch Cyprian klagt, daß selbst Bischöfe sich mit Zinsgeschäften abgäben. Besonders aber muß die Vorgeschichte des Kallistus, der am Anfang des

1) Luk. 6, 34 und 35; Matth. 5, 42. 2) Matth. 25, 14—30.

dritten Jahrhunderts den römischen Bischofstuhl bestieg, dieser Wirtschaftspraxis der werdenden Kirche Schwierigkeiten bereitet haben. Dieser Kallistus hatte in der früheren Periode seines Lebens kraft einer besonderen Begabung für Geldgeschäfte selbst ein Bankgeschäft betrieben. Er war zuerst der Sklave eines vornehmen Christen, der ihm eine beträchtliche Summe aushändigte, damit er sie in einem Bankgeschäfte nutzbar mache. Nachdem aber der Sklave die zahlreichen Einlagen, die Witwen und andre Gläubige im Vertrauen auf die Solidität des Herrn bei der Bank gemacht, veruntreut und an den Rand des Bankerotts gekommen war, forderte sein Herr von ihm Rechenschaft. Der ungetreue Knecht aber entfloh, wurde ergriffen und von dem Herrn in die Tretmühle geschickt. Auf die Bitten christlicher Brüder freigelassen, dann von dem Präfekten in die sardinischen Bergwerke geschickt, erwirbt er die Gunst der Marcia, der einflußreichsten Maitresse des Kaisers Commodus, auf deren Fürsprache er freigegeben wird, um bald zum römischen Bischof gewählt zu werden.[1]) Dieser Kallistus hat es verstanden, sich ohne Arbeit emporzubringen und sich Freunde mit dem ungerechten Mammon zu machen,[2]) wie wir in der Marcia eine „Sünderin" vor uns haben, die den christlichen Pharisäern argen Anstoß bereitet haben mag,[3]) so daß noch Döllinger in einer eigenen Schrift über Hippolyt und Kallistus von ihr sagt, sie sei als Konkubine des Kaisers eine eifrige Christin gewesen, habe allem Anschein nach an der kirchlichen Gemeinschaft teilgenommen und sei zum Sakrament des Altars zugelassen. So mögen die beiden Erzählungen des Evangeliums vom ungetreuen Haushalter und der großen Sünderin, die allzu deutlich an damals allgemein bekannte und in der christlichen Gemeinde lebhaft diskutierte Vorgänge anklingen, in das Evan-

1) L. Brentano: a. a. O. 166 ff. 2) Luk. 16, 1—9. 3) Luk. 7, 36 ff.

gelium aufgenommen sein, um dem kirchlichen Bewußtsein in Bezug auf dieses unter den Augen der römischen Gemeinde sich abspielende Vorleben eines römischen Bischofs Ausdruck, und damit den Vorgängen selbst die kirchliche Deutung und Sanktion zu geben.

Als dann im Jahre 321 Kaiser Constantin der Kirche die Rechte einer juristischen Person und damit das Recht, Legate anzunehmen und Grundeigentum zu erwerben, verliehen, kam auch für die wirtschaftliche Entwicklung der Kirche eine neue Zeit. Der alte Wunsch der Gemeinde, den Acker, in dem man den Schatz schon lange entdeckt hatte, kaufen zu können, ging nun in glänzende Erfüllung, nachdem man, wie Plank ausführt, Ursache gehabt, zu vermuten, daß einzelne Kirchen auch schon im dritten Jahrhundert durch Schenkungen und Vermächtnisse hin und wieder zu eigenen liegenden Gütern gekommen waren, und ehe ein halbes Jahrhundert verflossen war, war es durch lauter Legate schon dahin gekommen, daß sich der Klerus in jeder Provinz unter dem Namen der Kirche in dem Besitz des zehnten Teils aller liegenden Güter sah.[1]) Damit hatte die Kirche volle politische Realität gewonnen, sie war aus einem, um seine gesetzliche Anerkennung ringenden genossenschaftlichen Verbande die katholische Kirche, der christliche Gottesstaat geworden. Dieser kirchliche Grundbesitz gehörte einem einzigen Herrn, aber einem jenseitigen, unsichtbaren, er galt deshalb als unveräußerlich und trat dadurch in Gegensatz gegen den politischen Staat, dessen Rechtsverhältnisse ihm das Dasein doch erst ermöglichten. So trägt die Kirche den Gegensatz in sich, der die Geschichte des Mittelalters beherrscht: das kanonische Recht will sich in dem politischen, namentlich dem agrarischen Recht der Völker durchsetzen, es muß dabei aber sich den Bedingungen anpassen,

1) Plank, a. a. O. I, 279 und 287.

die es doch in seinem Wesen verneint. Der Klerus erscheint „als eine große Hauswirtschaft, nach unten in unzählige Einzelhaushalte geteilt", aber diese Einheit ist in sich selbst zwiespältig, sie umfaßt eine ideale und eine reale, eine jenseitige und eine diesseitige Sphäre. So ist Christus der Gottesmensch mit den zwei Naturen geworden, der göttlichen und der menschlichen, und in dieser dem modernen Menschen so unverständlichen Christuslehre hat die Kirche dem Bewußtsein ihres eigenen Wesens, ihrem Anspruch auf eine weltumfassende Absolutheit, einen dogmatischen Ausdruck gegeben. — Überblicken wir von hier, von der gewordenen Kirche aus, das Christusproblem noch einmal im großen und ganzen, so wird auch diese größte Hieroglyphe, die die Weltgeschichte in diesem Christusnamen geschrieben, lesbar und verständlich. Das Christentum wurzelt als eine geschichtliche Erscheinung mit seinem ganzen Dasein, mit seinen sozialen Gebilden, seinen kirchlichen Ordnungen und Lebensformen, ebenso wie mit seiner geistigen Welt, seinen religiösen und sittlichen Begriffen in den Lebensverhältnissen der Welt, die es aus sich gestaltet. Deshalb müssen wir auch den elementarsten Begriff des Christentums, den Christusnamen, im Zusammenhange mit der ganzen geistigen Kultur, aus der er entstanden ist, verstehen. Als das Evangelium von Christo, dem Sohne Gottes,[1]) nimmt das neutestamentliche Christentum seinen Anfang. Auf den Glauben: Christus der Sohn Gottes hat sich die christliche Kirche gegründet, mit diesem Glauben ist die neue, die christliche Kultur in die Welt eingetreten. Was aber dieser Glaube für seine Bekenner bedeutet hat, das läßt sich nur erkennen, wenn wir begreifen, wie die Völker zu diesem Glauben an den Sohn Gottes gekommen sind. Denn von dem, was der Sprachgebrauch ihrer Zeit unter diesem Worte verstanden,

1) Mark. 1, 1.

mußten auch die Christen ausgehen, sie blieben auch bei der besonderen Anwendung, die sie in ihrer Kirche von diesem Glauben an den Sohn Gottes machten, doch zunächst an das gebunden, was sie in ihrer Zeitsprache als den Sinn des Glaubens an den Sohn Gottes vorfanden. Dieser Sinn war zuerst der Bibel, dem Alten Testament entnommen. Die Bibel kennt gar mancherlei Arten Gottessöhne. Schon in der alten Sintflutsage werden Söhne Gottes genannt. Es sind die vornehmsten, adligsten Stämme, Herrenstämme, die ihre Stammesart nicht rein bewahren, sondern mit andern, geringeren Stämmen Ehegemeinschaft eingingen. Sie finden Gefallen an den Töchtern der Menschen und schaffen dadurch die Entartung, um derentwillen nach der Auffassung der Sage die große Flut hereinbricht. Aber die Vorzüge der körperlichen Kraft und des natürlichen Adels verbleichen mit der Entwicklung des religiösen Geistes und wandeln sich immer mehr in solche des sittlichen Lebens. Jahwe, der Gott des Rechts, liebt sein Volk und will es zum Rechte erziehen. Deshalb nennt Hosea das Volk Israel den Sohn Gottes, den Jahwe lieb gehabt und aus Ägypten gerufen habe, und Jeremias redet von der Liebe Jahwes zu Ephraim, seinem erstgebornen Sohne. Als dann in den Freiheitskriegen der Makkabäer die messianische Zukunftshoffnung neue Wurzeln schlägt, vereinigt sie sich mit dem Glauben an den Gottessohn: dem Sohne Jahwes, dem siegreichen Helden, sollen die Völker zum Eigentum gegeben werden, die Völker sollen ihm huldigen mit dem Unterwerfungskusse. Im Neuen Testament verstummen zunächst diese kriegerischen Klänge. Alle Friedfertigen werden selig gepriesen, weil sie Gottes Söhne heißen sollen. Zur Barmherzigkeit und zur Feindesliebe soll die Gottverwandtschaft die Menschen auffordern, damit sie Söhne werden ihres himmlischen Vaters. Dann geht der Begriff des Gottessohnes noch weiter:

durch den Glauben werden alle Menschen Söhne Gottes. Endlich dringt ins Neue Testament ein neuer Geist von Griechenland her, der auch die Ausläufer des Alten schon gestreift. Er kommt aus den Schulen der Philosophen, wo ernste Denker darüber nachgegrübelt, wie der Eine, der verborgene, unsichtbare Gott seine überweltliche Kraft und seinen übermenschlichen Geist der Welt mitgeteilt, sich selbst der Welt offenbart habe. Diese Philosophen schlugen eine Brücke zwischen dem Vielen und dem Einen, dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren. Im Gedanken war beides eins, und der Gedanke wurde offenbar im Begriff, dem Wort. So trat nun das Wort, der Logos, Gott zur Seite, er war das Licht, das aus den unergründlichen Tiefen Gottes hervorleuchtet, dessen Strahlen in den einzelnen Dingen und Geschehnissen der Welt zum sichtbaren Leben der Welt verdichtet werden. Das Wort aber stammt aus der Weisheit, es kündet Weisheit, und wer die Weisheit liebt, der Philosoph, nimmt Teil an ihrem göttlichen Leben, aus dem jedes göttliche Wort geboren ist. Gott selbst liebt seine Weisheit, seine Sophia, deshalb ist sie ihm vermählt, sie ist die Geistesmutter der Wahrheit, die im Begriff, im Wort, im Logos ihren eingeborenen Sohn der Welt geschenkt. Schon in den Spruchsammlungen des Alten Testaments, der nach Salomo benannten ebenso wie in der des Jesus Sirachsohn, besonders aber in der Weisheit Salomonis begegneten wir der Sophia als der Gehilfin Gottes bei den Werken seiner Schöpfung. Sie wird dann bei den Kirchenvätern die Vernunft, die Gott als Geist vom Uranfang bei sich und in sich hat, aus der er den Sohn, das Schöpferwort der Welt, gezeugt. Wir begegnen ihr ebenso in der Gestalt der jungfräulichen Gottesmutter, der Gebenedeiten unter den Weibern, der schmerzensreichen Mutter des zum Kreuzestode gebornen göttlichen Sohns, dann im Johannesevangelium als der verständnisvollen Zeugin

des ersten Wunders, durch welches der Sohn seine Herrlichkeit offenbarte, als der Erbin seines Geistes, der er den Jünger seiner Liebe als Sohn vermacht.

Es sind in der Hauptsache drei Phasen, die die Bezeichnung des Sohnes Gottes in der Bibel durchläuft. Zunächst ist der Name als Stammes- oder Volksname gebraucht, dann streift er seine nationalen Schranken ab und gibt seinen Inhalt an Menschen mit bestimmten sittlichen Eigenschaften, und endlich knüpft er menschliches Leben an einen ewigen göttlichen Grund, er schafft die Form für eine übersinnliche Betrachtungsweise des Menschenlebens, für den Anspruch des Unbedingten, Absoluten in der Menschenwelt.

In diese reiche und vielgestaltige Vorstellungswelt müssen wir uns hineinversetzen, wenn wir verstehen wollen, was es in der Kirche heißt: Christus der Sohn Gottes. Dieser Sohn Gottes kann ja nicht ein menschliches Einzelwesen gewesen sein sollen, sonst hätten ihm nicht alle die als gleichgeordnet zur Seite gestellt werden können, die in der Gesinnung der Friedfertigkeit und einer allumfassenden Liebe ihre gemeinsame Menschenbestimmung erkannt. Er hat noch viel weniger eine „historische Persönlichkeit" sein sollen, sonst hätte ihm nicht die Jungfrau zur Mutter, der Gottesgeist als Erzeuger gegeben werden können. Er muß, dem ganzen Sprachgebrauch und der ganzen Anschauungsweise der biblischen Schriftsteller zufolge ein Gemeinschafts-, ein Gattungsname gewesen sein, zuletzt im Neuen Testament, der Name für eben diejenige Gemeinde, die die sittliche Gedankenwelt Altisraels, den Glauben an den lieben Sohn, an dem Gott Jahwe Wohlgefallen hat, verbindet mit der philosophischen Gedankenwelt der Griechen, der Lehre von dem göttlichen Wort, das als Kind der göttlichen Sophia den ewigen Grund alles Lebens und Geschehens bedeutet.

So heben sich alle die Anstöße, die der heutige Mensch an dem „Evangelium von Christo, dem Sohne Gottes“ sich selber bereitet, aus der Geschichte des Christentums von selbst, sobald wir nur die biblischen Schriftsteller davon entlasten, als ob sie darauf ausgegangen seien, ihren Lesern ein menschliches Individuum als den Sohn Gottes und der Jungfrau vorzuführen. Wer den Evangelien solch ein bewußtes oder unbewußtes Mißverständnis unterschiebt, der kann allerdings auch die weitere Geschichte der Kirche, die auf den Glauben an den Sohn Gottes sich gründet, nur als die Geschichte einer argen Verirrung beurteilen, es muß ihm versagt bleiben, in diesem Glauben der Kirche den klassischen Ausdruck einer durch die Zeitgeschichte bedingten Entwicklungsform des geschichtlichen Lebens zu erblicken. Dagegen auf die Christengemeinde angewandt, deutet der Name des Sohnes Gottes die Richtung an, die diese Gemeinde mit ihrem gesamten Geistesleben eingeschlagen, die Richtung auf ein göttliches Ideal, von dem das ganze Bewußtsein dieser Gemeinde erfüllt war. Der Sohn Gottes wollten sie sein unter den Völkern der Erde, einen geringeren Namen konnten sie sich nicht geben. Als der Sohn Gottes gab die Gemeinde allen ihren Gliedern den hohen Sinn der Freiheit, daß sie sich als Herren fühlten über den Sabbat und jegliche äußere Regel des Lebens, sie band sich selbst an das innere Gesetz des Geistes. Vor diesem Sohne Gottes galt kein Recht als das, was er sich selbst gegeben, vor ihm verschwand alle Gewalt und Herrschaft, daß nur ein Recht als sein Recht anerkannt war: die Barmherzigkeit und die Menschenliebe. Diese Christengemeinde fühlte sich souverän, als die Fülle und den Mittelpunkt der Zeiten. Einen ewigen Sohn bekannte ja die Kirche, einen solchen, der gewesen war, ehe Abraham gewesen, ja ehe der Weltgrund gelegt war. So nahm die Christengemeinde als der Sohn Gottes alle in sich auf,

die je und je mit ihr nach dem gleichen Ziele gerungen, die Denker und Dichter der Heiden ebenso wie die Propheten und frommen Gesetzgeber der Juden. In ihnen allen fühlten sie das gleiche Wort lebendig, das als Gottes eingeborner Sohn in der Christengemeinde erschienen. So schaute diese Christengemeinde auch hinein in alle kommenden Zeiten, sie erzählte ihre eigene Leidens- und Siegesgeschichte, die Geschichte des gekreuzigten und auferstandenen Gottessohnes und brachte dann in dem Glauben an den Gottmenschen, in dem es keine Trennung aber auch keine Vermischung der göttlichen und menschlichen Natur geben dürfe, der Gott wesensgleich und doch wahrhaftiger Mensch sein solle, ihr innerstes religiöses Selbstbewußtsein zum Abschluß: die Jenseitigkeit ihrer Weltanschauung und die Diesseitigkeit ihrer praktischen Lebensziele, die Absolutheit, von der sie in allem, was sie glaubte und lehrte, durchdrungen war, und die Relativität der irdischen Lebensverhältnisse, die sie mit ihrem Absolutismus durchdringen wollte. In diesem Glauben an den Gottmenschen war die Kirche erst die wahrhaft katholische, die eine, allgemeine Kirche, die der Welt das umfassendste kommunistische Manifest verkündigt, das je erdacht worden ist, um einen Kommunismus nicht nur des äußeren, sondern auch des inneren Lebens zu fordern, nicht nur eine straff gefügte einheitliche Organisation aller wirtschaftlichen und politischen, aller zivil- und strafrechtlichen Verhältnisse, sondern ebenso eine sittliche und religiöse Ordnung, eine Regel des Glaubens und Denkens, der der einzelne unbedingt unterstellt ist, die ihm als Einzelwesen kein Recht läßt, sondern alles Recht auf die Seite des Ganzen stellt. Der Eine Christus in jedem Menschen, der arme, der kranke, der gefangene Christus in allen gegenwärtig, die arm, krank, gefangen gewesen sind, das war ein Lebensprogramm dieser kirchlich organisierten Menschheit,

wie es die Welt bis dahin noch nicht entworfen hatte: kein Hungernder sollte im Lande mehr darben, kein Armer mehr Not leiden, kein Kranker ohne Hilfe, kein Sterbender ohne Trost bleiben; denn Christus sollte nicht nur Gott, sondern auch Mensch sein, der christliche Kommunismus, der seinen Schwerpunkt und seine alles zusammenhaltende Spitze im Jenseits hatte, sollte doch diesseitige Wirklichkeit, er sollte katholische Kirche werden.

Dieses gottmenschliche Selbstbewußtsein der Kirche löste die Spannung aus, die als apokalyptische Weltuntergangsstimmung die alte Welt gefangen hielt. Es schuf mit seinem Jenseitigkeitsglauben eine Kraft der Erlösung von dem Bleigewicht der grausamsten Not, eine über die trübsten Wirklichkeiten erhebende große Zukunftshoffnung, und es war doch mit seinem Diesseitigkeitsprogramm fest an die Erde gebunden, es erfaßte den damaligen Menschen in der Totalität aller seiner geistigen Regungen, seiner sittlichen Empfindungen und Triebe.

Es ist eine andre Frage, ob dieses gottmenschliche Selbstbewußtsein der Kirche auch alles gehalten, was es versprochen, ob nicht die Kirche in ihrem, alle Schranken der Endlichkeit überspringenden Glauben sich selbst das Gericht bereitet, das dann ein andrer, der säkularisierte Gottessohn, die Weltgeschichte, an ihr vollzogen. Und das ist auch eine Frage, ob der heutige Mensch in der Sprache der alten Kirche noch die Worte wiederfindet, in denen er für seine eigene Weise des Glaubens den Grund und das Ziel seines Menschenwesens ausdrückt. Kind Gottes, Sohn Gottes, Reich Gottes, das ist wohl noch eine Kirchensprache, aber keine Weltsprache mehr. Auf der Straße und dem Markt versteht sie niemand mehr, und selbst den Gläubigen in der Kirche ist sie so gut wie unverständlich geworden. Damit aber entsteht die Zukunftsfrage des Christentums, ja der Religion

überhaupt. Diese Frage ist nicht willkürlich aufgeworfen von einigen zweifelnden, verneinenden Geistern, sie ist von der Geschichte selber gestellt, sie ist eine Lebensfrage der Menschheit geworden.

Die Zukunftsperspektive des Christentums

Im Jahre 1873 erschien eine Schrift von Franz Overbeck: die Christlichkeit unsrer heutigen Theologie, in der der Verfasser, damals Professor an der Basler Universität, behauptete, daß dieser Theologie gerade diejenigen Eigenschaften abgingen, welche sie sich mit größter Emphase selbst beilege: die Wissenschaftlichkeit und die Christlichkeit. Das Buch kam zur ungelegenen Stunde, zur Zeit der Hochflut des bürgerlichen Liberalismus, der für seine politischen Ideen einen Rückhalt an dem kirchlichen Liberalismus suchte. Das Buch wurde als literarische Kuriosität hingenommen und beurteilt. Es schien doch gar zu seltsam, daß jemand im vollen Ernste den Ast, auf dem er selber saß, abzusägen unternehmen wollte. So wurde es um den Verfasser immer einsamer, und sein Buch galt für die theologische Literatur bald als verschollen. Jetzt überrascht das Buch die Welt mit einer zweiten Auflage. Der Verleger — derselbe, der Nietzsches Werke verlegt — muß also urteilen, daß das Buch heute, nach 30 Jahren, doch noch nicht veraltet ist, daß es vielleicht heute noch mehr als bei seinem ersten Erscheinen eine Mission zu erfüllen habe. In der Tat finden die Anklagen, die der Basler Gelehrte gegen die Theologie unsrer Zeit erhebt, heute ein viel tieferes Verständnis als damals, wo er sein Buch zuerst geschrieben. Diese Anklagen sind eher von der Zeit schon überholt, sie erscheinen den Heutigen

noch allzu zahm und zu milde, wenigstens zu theoretisch und zu akademisch. Das religiöse Leben der Zeit hat in diesen dreißig Jahren angefangen, sich auf sich selbst zu besinnen. Dadurch sind die Gegensätze zwischen Theologie und Wissenschaft, zwischen altchristlicher und moderner Lebensauffassung, die zuerst nur von wenigen prophetischen Geistern geahnt wurden, akut geworden; sie spitzen sich zu zu der Frage der Daseinsberechtigung des Christentums in der modernen Welt und damit zu der Frage nach der Zukunftsmöglichkeit des Christentums.

Diese Frage findet naturgemäß in dem Christusproblem ihren elementarsten Ausdruck, vielleicht aber auch ihre über die Gegenwart hinausweisende Lösung. — Die geistige und sittliche Autonomie des Individuums, die seit dem 16. Jahrhundert sich vorbereitet und in der Gegenwart die Befreiung aller gebundenen Kräfte der menschlichen Persönlichkeit bedeutet, kommt in der religiösen Autonomie zu ihrer höchsten und edelsten Ausprägung. Deshalb ist die erste Frage, von der die Zukunftsmöglichkeit des Christentums abhängt, ob es mit der vollen Autonomie der religiösen Persönlichkeit bestehen kann. An dieser Frage ist gerade der theologische Liberalismus mit seinem historischen Jesus gescheitert. Das alte Christentum war in seiner Weise autonom: die Kirche war sich selbst Autorität und gab sich ihre eigenen Gesetze. Das war ja ihr Christusglaube, daß Gott selbst in menschlicher Weise in ihr gegenwärtig sei und durch den von Christus ausgehenden Geist, durch den Mund ihrer Organe rede. Die Kirche war heteronom nur dem Individuum gegenüber, sie wurde es immer mehr, je mehr die Kirche durch den Klerus zentralisiert wurde und damit die ursprüngliche Autonomie der Gemeinde auf die Zentralstelle, zuletzt den infalliblen Papst, überging. Mit der Trennung von Rom kam der an die Autorität gewöhnte und autoritätssüchtige

Protestantismus in arge Verlegenheit. Der Landesherr oder die ihr Bekenntnis feststellenden kirchlichen Stände, Luther oder die Bibel, der landeskirchliche Verband oder die Einzelgemeinde, — wo soll die letzte Instanz zur Entscheidung der religiösen Fragen gesucht werden? Da fand der Rationalismus einen Ausweg: Christus sollte die höchste Autorität in der protestantischen Kirche bedeuten, aber nicht der Gottmensch-Christus, in dem die katholische Kirche ihr himmlisches Haupt, den Träger ihrer kirchlichen Zentralgewalt gefunden, sondern der historische Christus, der natürliche Mensch, der Rabbi Jesus von Nazareth. Deshalb wurde nun das kritische Messer angelegt, um an den Evangelien alles zu amputieren, was an den Christus der um Rom zentralisierten Kirche erinnerte. Da aber diesem Rationalismus die Kraft und der Mut einer wahren religiösen Autonomie abging, so mußte in dem historischen Jesus eine neue Glaubensautorität substituiert werden, und derselbe Liberalismus, der so energisch den Ruf erhebt: los von Rom, bindet seine Gläubigen um so fester — an Jerusalem, er mutet der heutigen Welt beständig zu, mit ihrem religiösen Denken und Empfinden den Umweg über Palästina zu machen! Dabei vollzieht sich an diesem Liberalismus ein unabwendbares Verhängnis: immer enger wird die Insel, auf die er seinen autoritativen historischen Jesus meint retten zu müssen. Zuerst versagte die religiöse Weltanschauung, die Vorstellungen von Himmel und Hölle, von Engel und Dämonen, von Wundern und Zeichen, von denen der Liberalismus seinen historischen Jesus doch nicht ganz los zu lösen vermochte. Deshalb nannte man diese Vorstellungen die Schale und unterschied von ihr den Kern, der in der Moral, namentlich der Moral der Bergpredigt gefunden wurde. Aber diese Moral, deren Größe und Schönheit mit enthusiastischem Lob verkündigt wird, steht gerade in

ihren elementarsten Forderungen in schroffem Widerspruch zu dem moralischen Bewußtsein unserer Zeit. Diese Moral fordert Selbstaufopferung, Selbstverneinung, unser Leben aber ist gegründet auf die Selbstbehauptung, Selbstbejahung. So wird denn neuerdings auch in der Ethik Jesu eine Schale, um die wir uns nicht zu kümmern brauchen, und ein Kern, der eine ewige, bleibende Bedeutung beansprucht, unterschieden. Wenn wir uns dann aber diesen „Kern" bei den einzelnen Theologen, so neuerdings bei Ed. Grimm: „Die Ethik Jesu", etwas genauer ansehn, so ist er so elastisch und dehnbar, daß er sich allen ethischen Anschauungen, die in ihm gesucht werden, anpaßt und sich gegen jeden Wunsch des modernen Theologen gefällig erweist. Zuletzt, eben in der liberalen Polemik gegen die sozialtheologische Behandlung des Christentums, hat denn auch dieses beliebte Auskunftsmittel der Unterscheidung von Schale und Kern versagt, man begnügte sich mit der Behauptung, daß doch ein historisches Individuum Jesus existiert haben müsse, und verzichtete, nur um das historisch ganz inhaltlose Merkmal der bloßen Existenz zu retten, auf jeden biographischen Inhalt für dieses Individuum. Damit ist aber das Autoritätsbedürfnis dieses liberalen Protestantismus an den letzten dünnsten Faden des Spinngewebes gekommen, der ihm noch Halt geben soll: ein Religionsstifter, von dem man nichts weiß, als daß er existiert hat, der aber trotzdem als Stifter des Christentums auch sein ursprüngliches Prinzip, seinen absoluten Maßstab bedeutet, das ist in der Tat das Zugeständnis, daß es diesem Protestantismus nicht mehr um irgend eine bestimmte, deshalb auch kritisch anfechtbare, sondern nur um irgend welche Autorität, um eine Autorität um jeden Preis zu tun ist. Es handelt sich für die liberale Theologie darum, ihre Lebensanschauung unter dem Namen des historischen Jesus rückwärts zu datieren, die Gegenwart an einen Pflock der Ver-

gangenheit zu binden. Weil die protestantische Kirche mit ihrer Religion nicht in das volle, reiche Gegenwartsleben zu greifen, aus den Bedürfnissen des gegenwärtigen Menschen heraus die vorwärtsdrängenden, prophetischen Kräfte des Lebens zu entfesseln wagt, so hat sie den historischen Jesus erfunden, der wie der deus ex machina überall aushilft, wo das Autoritätsbedürfnis seine Befriedigung verlangt. Das ist die Halbheit, die innere Unwahrheit dieses Liberalismus, daß er selbst seine Freiheiten nur dadurch retten zu können meint, daß er sie auf die Autorität Jesu gründet, daß er seine modernsten Ideen nur dann zu predigen wagt, wenn es ihm gelungen ist, diese Ideen in einen Lappen von dem Mantel seines historischen Jesus zu hüllen.

Dabei ist es doch eine Selbsttäuschung, daß dieses liberale Christentum, das eigentlich Jesuanismus heißen müßte, mit dem alten historischen Christentum noch auf einem Boden stände. Dieser Jesuanismus hat ja den Christus von seinem Jesus abgestreift. Daß Jesus im Neuen Testament durchweg nur als Christus in Betracht kommt, ist dieser „historischen" Theologie ein Ärgernis und eine Torheit, es gilt als erster Schritt der Verfälschung der Religion Jesu, oder als ein pathologisch zu beurteilender Zustand Jesu, sofern es nicht gelingt, den Sinn des Christusnamens mit den Mitteln Harnack'scher Theologie so zu deuten, daß er ganz und gar unschädlich, für alle protestantischen Gemüter harmlos erscheint. Der Jesuanismus legt gerade das Hauptgewicht darauf, sein Evangelium von einem Menschen, einem historischen Religionsstifter bekommen zu haben, er übt seine ganze theologische Kunst darauf ein, seine eigenen Gedanken nur ja nicht als eigene vertreten zu müssen, sondern sie als Auslegungen von Jesusgedanken zu vertreten. Das alte Christentum war davon durchdrungen, daß sein Evangelium „nicht

menschlich" sei, daß seine Lehrer und Apostel es nicht „von Menschen, auch nicht durch Menschen" empfangen hätten. Weil diese Christen davon durchdrungen waren, daß sie von Gott teuer erkauft seien, so waren sie eifersüchtig darauf, nicht der Menschen Knechte zu werden. Deshalb steht jede Theologie, die den Menschen einem anderen menschlichen Individuum, eben dem historischen Jesus, unterwerfen will, außerhalb des Christentums, sofern sich nicht nachweisen ließe, daß es dieser Theologie mit ihrem Jesuanismus doch nicht allzu ernst ist, daß sie auch in dieser Gebundenheit an die Geschichte doch nur eine Form zur Begründung ihrer eigenen Ungebundenheit, ihres politischen und kirchlichen Atomismus sucht.

Die liberale Theologie behandelt Jesus als ein Modell und Porträt, sie fordert also streng genommen von den Menschen, daß sie Kopien dieses Jesus werden. Aber der persönlichkeit werdende Mensch lehnt es ab, eine Kopie sein zu wollen, und auch die liberale Theologie begreift, daß es ihr selbst unmöglich ist, Jesuskopien zu schaffen. Sie reduziert deshalb das Modell, gießt das Modell um, und bestätigt damit doch nur die Verlegenheit, in die sie durch den ihr von Hause aus anhaftenden Widerspruch gerät: die Freiheit des gegenwärtigen Menschen gründen zu wollen auf die Abhängigkeit von einem längst vergangenen Menschen. Für die soziale Theologie wird dagegen Christus wieder das, was er von Hause aus und immer gewesen ist: ein Typus. Der Typus verlangt, ja er verträgt keine Kopien, er ist selbst entwicklungsfähig mit dem sich entwickelnden Leben und stellt sich dar in der Fülle aller in ihm organisch eingeschlossenen Formen. Der Völkertypus und der Rassentypus ist selbst eine lebendige Bildung, die sich durchsetzt in allen Umbildungen, die eine Nation, eine Rasse im Laufe der Geschichte erfährt. Soziologisch betrachtet ist

Christus ursprünglich der Typus des in der Gemeinschaft der Kirche autonomen Menschen, des Gottmenschen. Mit der Differenzierung des katholischen Weltenstaats in die souveränen Territorialstaaten wird auch der Christustypus nationalisiert, er erscheint in der Gestalt des historischen Jesus als der Typus des Patrioten, des Demokraten, des Untertanengehorsams oder des Revolutionärs, je nachdem das nationale Leben eine bestimmte Phase seiner politischen Entwicklung durchläuft. Jetzt differenziert sich das nationale Leben zum persönlichen Individuum. Da wird auch der Christustypus persönlich, er wird der autonome Mensch und darin liegt die Zukunftsmöglichkeit des Christentums, daß diese autonome Persönlichkeit im tiefsten Grunde ihres Wesens doch alle die Züge wiedererkennen läßt, die dem Christustypus von Hause aus seine lebensvollste Ausprägung geschaffen. So ist es leicht zu sehn, daß das persönlichste Menschenbild, das die moderne Zeit geschaffen, der Zarathustra Nietzsches, nichts anderes ist, als der ins Persönliche übertragene Christustypus. Hier steht das Individuum in dem gleichen Ewigkeitsbewußtsein da wie einst die an ihre ewige Dauer glaubende Kirche. Was einst die christliche Kommune im Vollbewußtsein ihrer gottmenschlichen Autonomie getan, daß sie die Tafeln der alten Werte zerbrach und neue Tafeln über sich aufhing, die alle alten Werte umwerteten, das tut hier der Einzelmensch in dem gleichen Bewußtsein. Der Christus, der zu der Notwendigkeit des Leidens spricht: „ich will“ und damit aus dem Leidensweg einen Weg zur Herrlichkeit macht, das ist hier die Persönlichkeit, die sich jeden Zufall in ihrem Topfe kocht und alles ihm fremde Sollen zu einer Tat des eigenen Willens umgestaltet. Und Zarathustra der Liebende, der mit seiner eigenen Fülle ein Segnender wird für die Menschen, der das große Ja spricht zu allem Leben, der Übermensch und der Zukunftsmensch, der zu neuen,

noch unentdeckten Ländern ins unendliche Meer des Lebens hinausfährt, er ist ja wieder der persönlich gewordene Christus, der einst im Liebesopfer der Gemeinde sich selbst zum Segen der Menschheit gegeben und zu neuen Zukünften seine Gläubigen geführt.

Aber die religiöse Autonomie hängt den Menschen nicht in der Luft auf; sie stellt ihn auf den festen Boden der Wirklichkeit, und zu dieser Wirklichkeit gehört auch die ganze Vergangenheit, die Geschichte, nicht wie sie kirchlich oder politisch zurechtgestutzt und allerlei Sonderinteressen dienstbar gemacht ist, sondern wie sie als das große, sich selbst verjüngende Leben sich selbst auslegt, das ewige Gesetz, aber auch die unergründliche Tiefe des Lebens jedem Kommenden einlebend. Deshalb kann der gegenwärtige Mensch gar nicht wirklich autonom sein, wenn er nicht das in dem Christustypus der Vergangenheit zu ihm redende Leben versteht, in sich aufnimmt, in seine individuelle Verkörperung umsetzt und umbildet zu neuem, zukunftskräftigen Leben. Indem die soziologische Betrachtung des Christentums den gesellschaftlichen Charakter des Christusbildes versteht und deutet, erlöst sie die Christusgestalt von ihrer starren historischen Vergangenheit und folgt ihren Spuren in dem lebendigen Entwicklungsprozeß der christlichen Kultur. Damit ist die Frage nach der Zukunftsperspektive des Christentums schon beantwortet.

Wie das Christentum von Hause aus durch und durch eine prophetische Religion gewesen ist und seine innerste Kraft aus dem Zukunftsglauben, dem Zukunftswirken entnommen hat, so wird der Christustypus auch fortleben und fortwirken in den Menschen, solange noch prophetische Aufgaben zu lösen, Zukunftsziele der Menschheit zu erreichen sind. Wer dagegen dem Christentum prinzipiell seine Zukunftsmöglichkeit abschneiden will, der braucht

nur den historischen Pflock in der Vergangenheit einzuschlagen, an den die Theologie der Schriftgelehrten die religiöse Persönlichkeit anbinden will, er braucht nur, wie die historische Theologie es tut, die Frage: was war? in den Mittelpunkt des Christentums zu stellen, statt der andern, größeren, christlicheren: was soll sein? was wird werden? Deshalb hängt die Zukunft des Christentums davon ab, daß ihm die Bahn frei gemacht wird für seine natürliche Entwicklung, daß sein Christus sich auswachsen kann mit dem sich weitenden und vertiefenden Leben. Wenn das Leben einen neuen Trieb hervorgebracht, wenn Wissenschaft und Kunst, sittliches und soziales Leben neue Bahnen eingeschlagen, die über die heilig gesprochene Vergangenheit hinausgehn, so entsteht bei dem theologischen Christus immer wieder die Quälerei, wie der Mensch das Alte festhalten und doch dem Neuen sich nicht ganz verschließen könne. Bei dem prophetischen Christus dagegen gibt es jedesmal einen Herzensjubel, wenn endlich die Verwesungskräfte der Vergangenheit in Schaffenskräfte des Lebens sich umsetzen. Deshalb schafft der prophetische Christus selber prophetische Menschen, denen alles Gewesene nur den Heißhunger nach dem Kommenden erweckt, die, wenn sie ein Blatt im großen Buche des Lebens gelesen haben, immer schon darauf brennen zu erfahren, was auf der kommenden Seite wohl stehen werde, glücklich, wenn auch sie mit ihrem Dasein ein Samenkorn gegeben haben, ein winzig kleines vielleicht nur im Zusammenhange des Ganzen, aber doch ein lebendiges, das auch als ein Christus sich erweist, um einen Segen und eine Befreiung zu schaffen den zukünftigen Geschlechtern. Wenn auch der seelische Mensch mit dem ökonomischen Menschen organisch verwachsen ist, so wird der seelische Mensch als der größere, menschlichere gerade für die Zukunft sein Recht behaupten, er wird auch den ökonomischen Menschen immer mehr beseelen, ihn seinen Zwecken

einordnen, und schon heute wird in denjenigen Volkskreisen, bei denen es verständlich, verzeihlich erscheinen würde, wenn sie meinten, der Mensch lebe vom Brote allein, die Einsicht immer klarer, daß das ganze wirtschaftliche Leben doch nur als Mittel zu den höheren Bildungszwecken der geistigen Persönlichkeit seinen wahren Wert beansprucht. Für den seelischen Menschen kann aber die Zukunft der Religion keine Frage mehr sein, wie auch der Philosoph des Marxismus, J. Dietzgen, in einem eigenen Kapitel über die Funktion der Erkenntnis auf religiösem Gebiet[1]) ausführt. Nur die Frage ist tatsächlich berechtigt und auch öfter gestellt worden, ob der Christusname auch in der Zukunftsperspektive der Religion seinen Platz behaupten werde.

Zur richtigen Würdigung dieser Frage müssen wir den Christusnamen als theologischen Begriff von dem Christusnamen als religiösem Typus unterscheiden. Der theologische Begriff ist eine historische Bestimmtheit, er gehört also unmittelbar der Vergangenheit an. Christlich im theologischen Sinne wird die Zukunft der Religion sicher nicht sein, denn für die Theologie ist das Christentum eine Schulmeinung, die sich immer weiter vom Leben entfernt hat, je größer der Zeitraum zwischen ihrer ersten Entstehung und ihrer traditionellen Fortbildung geworden ist. Aber mit dem Christusnamen beginnt in unsrer Zeit sich eine Wandlung anzubahnen, ähnlich derjenigen, die der Prophetenname erfahren. Während wir unter der Herrschaft des theologischen Begriffs in den Propheten eine Art Wahrsager anschauten, die kraft übernatürlicher Erleuchtung das Beweismaterial für die Behauptungen der Schriftgelehrten, namentlich die detaillierten Vorausverkündigungen des kanonischen Messias geliefert haben sollten, hat die soziologische Forschung in den

1) Das Acquisit der Philosophie, 1895, S. 54 ff.

Propheten die religiös-sozialen Reformer ihrer Zeit wiederentdeckt. Damit ist der theologische Begriff des Propheten überwunden, er ist säkularisiert, als Typus des vorwärts ringenden frommen Glaubens zu neuen Ehren gebracht, sodaß zu den prophetischen Geistern zu gehören heute wieder den höchsten Ausdruck für Menschengröße und Menschenkraft bedeutet. So wird die Überwindung des theologischen Christus auch diesem Namen in dem allgemeinen Zeitbewußtsein neuen Halt und neue Kraft geben. Ein säkularisierter Christus als Typus des autonomen Menschen, der in Kampf und Leiden sich selbst durchsetzt, um die unendliche Lebensfülle, die er in sich trägt, als Liebeslegen den Menschen darzubieten, der läßt den alten Christustypus der Kirche zu neuem Leben erstehn. Er ist nicht mehr der Christus der Schriftgelehrten, der theologische Begriffsmensch mit allen seinen Schulpraktiken und Schulregeln. Er ist der Volkschristus, der Laienchristus, in dessen Bilde alle die einfachsten und natürlichsten, deshalb aber erhabensten und göttlichsten Kräfte der Menschenseele ihren sinnlich-geistigen Ausdruck finden. Dieser säkularisierte Christus hat auch einem Manne, dessen Grabmal die liberalen Theologen schmücken, Rich. Rothe, vorgeschwebt, der vom Christentum behauptet, „es gehe wesentlich darauf aus, sich immer vollständiger zu verweltlichen, d. h. sich von der kirchlichen Form, die es bei seinem Eintritt in die Welt anlegen mußte, zu entkleiden und die allgemein menschliche, die an sich sittliche Lebensgestalt anzutun.“[1])

Ein allgemein bekanntes Beispiel für die Wandlungsfähigkeit religiöser Bildungen in den Jahrtausenden der Geschichte ist der Wochenzyklus mit dem sonntäglichen Ruhetage. Ursprünglich dem inneraſiatischen Gestirndienste seine Entstehung verdankend, ist der wöchentliche Opfer- und Feiertag nach den vergeblichen

1) Theol. Ethik V, 390.

Kämpfen, die die älteren Propheten gegen ihn geführt, bald der Jahwereligion einverleibt und in der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte zu einem Fundament des ganzen Jahwekultus gemacht worden. In der Loslösung des Christentums vom Judentum vom Sabbat auf den Sonntag verlegt, bildete der wöchentliche Feiertag dann den Ausgangspunkt des christlichen Festzyklus, bis dieser Tag im Geist der neuen Zeit immer mehr zu einer rein sozialen Institution säkularisiert erscheint. Aber eben dieser seines theologischen Charakters entkleidete Sonntag erfreut sich als soziale Institution einer ganz neuen Liebe im Herzen des Volkes, und er hat gerade in seiner Unkirchlichkeit, als Ruhetag, seine alte religiöse Bedeutung neu erfaßt: dem Menschen ein Tag der inneren Weihe, der geistigen Erholung zu werden und ihm seine höhere Menschennatur zum Bewußtsein zu bringen. Die messianische Idee, aus der das Christusbild entstanden ist, hat eine fast ebensolange Geschichte wie der Sonntag. Der Ursprung dieser Idee verliert sich in die vorgeschichtlichen Zeiten altisraelitischen Lebens. Dann hat sie sich befruchtet mit den lebenskräftigsten Bestandteilen der griechischen Philosophie, sie ist eingegangen in die politischen Bildungen des römischen Weltreichs, hat ihren Weg genommen durch die germanischen Marken und Dörfer. Und da die Geschichte, wie die Natur, keinen Sprung liebt, so kann sie über ihr geistigstes Erzeugnis nicht zur Tagesordnung übergehen. Das säkularisierte, dem Wirklichkeitsdrange der Gegenwart einverleibte Christentum der Zukunft wird nicht weniger, es wird mehr Christentum sein als das der kirchlichen Vergangenheit, unendlich viel mehr als der nur als religiöses Verfalls- und Übergangsstadium zu wertende Jesuanismus der liberalen Theologie. Nicht die übel zusammengenähten Bruchstücke der Moral, die schon zu Schleiermachers Zeiten geläutertes Christentum genannt wur-

den, nicht das „Wesen des Christentums“, das nach Overbeck die Unwesentlichkeit des Christentums weit eindringlicher beweist als das Wesen, dessen Erreichung es so selbstbewußt ankündigt, kommen für die Zukunftsperspektive des Christentums in Betracht, sondern der an den Widersprüchen des Lebens erwachende, einst im Zusammenhang von Charfreitag und Ostern gedeutete ewige Lebensdrang des Menschen. Wo heute noch die redselige Theologie das große Wort führt, um die Gedanken der Alten zu verwässern und bis zum eigenen Überdruß zu variieren, da wird im Christentum der Zukunft die große Lebensmesse gesungen, bei der alle schöpferischen Kräfte der Menschheit ihren Auferstehungstag feiern, und auch die Gewesenen den Werdenden sich vermählen am Hochzeitsfeste des Lebens. Die Zukunftsperspektive des Christentums ist heute schon klar erkennbar. Das tiefere Erfassen der Naturbeseelung in der modernen Malerei und Dichtung, die lebendige Intuition, deren auch die Wissenschaft bei ihren strengsten Arbeiten nicht länger entraten will, läßt leicht erkennen, wie der Logos der griechischen Philosophie, der dem alten Christustypus seine Weltenstellung anwies, seines Jenseitigkeitscharakters entkleidet, eine neue Fleischwerdung feiert. Das alle irdischen Fragen umfassende und alle Lebenskämpfer in Atem haltende Problem, wie der Persönlichkeit werdende Mensch das Band, das ihn mit allen Lebendigen verbindet, aus einer starren Notwendigkeit und erdrückenden Last in eine lebendige Freiheit und lebenfördernde Kraft wandeln möge, weist den im Christus der Kirche verkörperten Einheitsgedanken über sich hinaus zu neuen Lösungen, zu gesellschaftlichen Bildungen, in denen alle Institutionen des Lebens als Förderungsmittel des persönlichen Menschenwesens geschaffen werden und in Betracht kommen. Damit aber ist der Christustypus nicht verneint, sondern nur weitergebildet, im gleichen Sinn und mit

dem gleichen Recht, das alle früheren Jahrhunderte sich auch genommen haben, wenn ein jedes eben *seinen* Christus gehabt und geglaubt. Und wenn der heiße, unersättliche Drang des Wirklichkeitslebens gerade den asketischen Christus, der sein Leben verliert, um es zu gewinnen, überwindet, so ist doch auch diese Überwindung keine Auflösung, sondern eine Erfüllung, es ist das ewige „stirb und werde", das auf dem tiefsten Grunde des Wirklichkeitslebens als sein ewiges Lebensgesetz beschlossen liegt. Selbst der Liberalismus würde in der Zukunftsperspektive des Christentums seinen Platz finden, wenn er die unmögliche Position aufgeben wollte, seinen Jesuanismus auf die Vergangenheit zu stützen und im Namen der althistorischen Literatur als das Echte und Ursprüngliche am Christentum auszugeben. Er würde dann für seinen Jesus ohne weiteres dasselbe religiöse Recht in Anspruch nehmen können, das jeder mit wirklich persönlicher Liebe umfangene und mit religiöser Lebenskraft begabte Christustypus zu fordern berechtigt ist. Dieser Jesus wäre dann die religiöse Ausprägung eines Individualismus, der als zeitgeschichtliche Erscheinung unleugbare Verdienste und seine historische Berechtigung hat. Ohne die überaus künstlich konstruierte Rückendeckung, die die Theologie diesem Liberalismus durch ihren angeblich historischen Jesus geschaffen, würde allerdings leicht ersichtlich, daß der Christustypus, der in diesem Jesus erscheint, nicht trotz, sondern gerade wegen der ihm beigelegten Liebesprädikate, im Grunde nur die Religion Max Stirners, die Religion des Einzigen predigt, der sein Eigentum ist!

Verlag Eugen Diederichs in Leipzig

Von dem gleichen Verfasser erschien

Albert Kalthoff, Religiöse Weltanschauung.
Br. Mk. 3.—, geb. Mk. 4.—

Inhalt: Die Unendlichkeit der Welt — Die Erhaltung der Kraft — Entwickelung — Der Ursprung des Gottesglaubens — Der Inhalt des Gottesglaubens — Das Gebet — Der alte und der neue Mensch — Glauben und Wissen — Glaube und Persönlichkeit — Glaube und Leben — Das Gesetz der Vererbung — Das Gesetz der Anpassung — Idealismus — Ideal und Leben — Das persönliche Ideal — Das gesellschaftliche Ideal — Das religiöse Ideal — Religiöse Gemeinschaft — Religiöser Kultus — Die Bibel — Religionsunterricht — Religiöse Jugenderziehung — Religiöse Sinnbilder — Religion und Pfaffentum — Rückblick.

Albert Kalthoff, Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie. 2. Aufl. Br. Mk. 2.—

Albert Kalthoff, Zarathustra-Predigten. Kanzelreden über die sittliche Lebensauffassung Fr. Nietzsches. In Vorbereitung.

Inhalt: Die Prophetie einer neuen Kultur — Mensch und Übermensch — Kunstschaffen — Das Gesetz des Lebens — Ewigkeitsliebe — Die Sehnsucht — Die stillsten Stunden — Die Persönlichkeit — Die neue Treue — Die schenkende Tugend — Die harte Liebe — Die Schulmeister — Der häßlichste Mensch — Der neue Götze — Der tote Gott.

Gedruckt bei Heinrich Bauer in Marburg a. L.

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.